

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**



**TESIS DOCTORAL**

**El instinto intelectual en la filosofía de Jaime Balmes**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Pedro Moreno Magro**

DIRECTOR:

**Sergio Rábade Romeo**

**Madrid, 2015**

TP  
1985  
026

Pedro Moreno Magro



x-53-204219-x

EL INSTINTO INTELECTUAL EN LA FILOSOFIA DE JAIME BAIRES

Departamento de Filosofía Pura  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1985



UNIVERSIDAD

Colección Tesis Doctorales. Nº

36/85

© Pedro Moreno Magro  
Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía  
Noviciado, 3 28015 Madrid  
Madrid, 1985  
Xerox 9400 X 721  
Depósito Legal: M-6308-1985

EL INSTINTO INTELECTUAL

=====

EN LA FILOSOFIA DE JAIME BAIMES

=====

Pedro Moreno Magro

Trabajo dirigido por el Doctor SERGIO RABADE

=Madrid, abril, 1982=





## INDICE

pág.

INTRODUCCION	...	...	...	...	...	...	I
notas	...	...	...	...	...	...	IV
CAPITULO I	...	...	...	...	...	...	1
Introducción	...	...	...	...	...	...	1
Intento Filosófico de Balmes				...	...	...	1
Actualidad de su estudio			...	...	...	...	3
notas	...	...	...	...	...	...	4
CAPITULO II	...	...	...	...	...	...	5
• La Certeza, centro de su filosofía				...	...	...	5
Introducción	...	...	...	...	...	...	5
• La Certeza como dato primario y fundamental				...	...	...	6
a) Cuestiones en torno a la Certeza			...	...	...	...	6
b) La Certeza y su justificación crítica				...	...	...	10
c) La Certeza como base de toda filosofía				...	...	...	11
d) Conclusión	...	...	...	...	...	...	13
• Fuentes de la Certeza			...	...	...	...	14
a) Introducción		...	...	...	...	...	14
b) Lugares de Certeza		...	...	...	...	...	15
c) Relación: Certeza y filosofía				...	...	...	17
• Definición de la Certeza	...	...	...	...	...	...	19
a) Valoración "crítica" de este punto de partida:							
¿Es ésta una postura verdaderamente crítica?							20
b) Testimonios principales			...	...	...	...	21
c) Conclusión	...	...	...	...	...	...	32
• Imposibilidad de una Ciencia Trascendental Humana		...	...	...	...	...	32
a) Imposibilidad de la Ciencia Trascendental Humana apoyada en los sentidos				...	...	...	35
b) Insuficiencia para la Ciencia Trascendental de las verdades reales			...	...	...	...	36

c) Tampoco la filosofía del "yo" puede producir la Ciencia Trascendental ... ..	39
d) La Ciencia Trascendental y la identidad Univer- sal ... ..	44
e) La "representación" y la C. Trascendental Humana	46
f) Imposibilidad de encontrar el primer principio en el orden ideal ... ..	47
notas ... ..	49

### CAPITULO III

. Sistemas Unilaterales ... ..	52
a) Balmes y el racionalismo cartesiano ... ..	53
b) Valoración del principio cartesiano ... ..	57
c) Conclusiones ... ..	65
Exposición y crítica del sensualismo ... ..	66
Examen de una idea ... ..	77
Otras ideas ... ..	78
Conclusiones ... ..	79
Crítica del sistema de Kant ... ..	80
¿Conoce la filosofía de Kant? ... ..	82
Los textos de Balmes ... ..	82
Juicios sintéticos ... ..	84
Formas Kantianas de la sensibilidad ... ..	86
La síntesis subjetiva ... ..	87
El principio de contradicción ... ..	93
Conclusiones ... ..	100
notas ... ..	102

### CAPITULO IV

. Solución balmesiana al problema del conocimiento de la verdad ... ..	106
El reconocimiento de los tres criterios ... ..	106
Aclaraciones sobre la verdad ... ..	112
. La Conciencia ... ..	116
Exposición del criterio de conciencia ... ..	116
Valoraciones del criterio de conciencia ... ..	121

Conclusiones	...	...	...	...	...	124
. La evidencia	...	...	...	...	...	125
Examen de criterio de evidencia	...	...	...	...	...	125
Evidencia y principio de contradicción	...	...	...	...	...	128
El principio de evidencia no es evidente	...	...	...	...	...	130
. El Instinto Intelectual	...	...	...	...	...	145
El criterio del "instinto intelectual"	...	...	...	...	...	145
La cuestión "ponte", ¿real o irreal?	...	...	...	...	...	146
Criterio de sentido común: Su existencia	...	...	...	...	...	147
Sentido Común: Explicación del nombre	...	...	...	...	...	155
Aplicaciones del criterio del sentido común	...	...	...	...	...	157
Funcionamiento armónico de los tres criterios	...	...	...	...	...	164
Conclusión	...	...	...	...	...	169
notas	...	...	...	...	...	171

## CAPITULO V

. Interpretaciones históricas de la filosofía de						
Jaime Balmes	...	...	...	...	...	176
Introducción	...	...	...	...	...	176
¿Es un filósofo original?	...	...	...	...	...	176
Balmes y Descartes	...	...	...	...	...	181
Balmes y la filosofía escolástica	...	...	...	...	...	185
Balmes y San Agustín	...	...	...	...	...	187
Balmes ¿autor fideista o escéptico?	...	...	...	...	...	202
Balmes ¿seguidor de la escuela escocesa del						
sentido común?	...	...	...	...	...	219
Conclusión	...	...	...	...	...	234
Balmes y Newman	...	...	...	...	...	235
Balmes y su relación con Tongiorgi y Palmieri	...	...	...	...	...	239
notas	...	...	...	...	...	240

## CAPITULO VI

. La Filosofía del "Sentido Común" y su relación con						
Jaime Balmes	...	...	...	...	...	247
Introducción	...	...	...	...	...	247
El P. Buffier y la Filosofía del Sentido común	...	...	...	...	...	248

Conclusiones	...	...	...	...	...	...	273
Filosofía Escocesa: Thomas Reid	...	...	...	...	...	...	276
Conclusiones	...	...	...	...	...	...	293
El pensamiento de Llorens y Barba	...	...	...	...	...	...	297
Resumen sobre la Filosofía del Sentido Común	...	...	...	...	...	...	315
notas	...	...	...	...	...	...	337
CAPITULO VII							
. Resumen y conclusiones	...	...	...	...	...	...	343
La certeza como centro de su pensamiento	...	...	...	...	...	...	343
Valor crítico de esta postura	...	...	...	...	...	...	345
Imposibilidad de una ciencia trascendental	...	...	...	...	...	...	346
Crítica de los sistemas unilaterales	...	...	...	...	...	...	347
La solución Balmesiana	...	...	...	...	...	...	349
Distintas acusaciones que ha recibido la filosofía de Balmes, concretamente su teoría del instinto intelectual	...	...	...	...	...	...	351
Exposición de la Filosofía del Sentido Común	...	...	...	...	...	...	352
Posición filosófica de Balmes	...	...	...	...	...	...	353
Conclusión	...	...	...	...	...	...	363
notas	...	...	...	...	...	...	364
APENDICE BIOGRAFICO	...	...	...	...	...	...	365
BIBLIOGRAFIA	....	...	...	...	...	...	382

## INTRODUCCIÓN

Volver hoy nuestra mirada y nuestra pluma sobre -- una faceta determinada del pensamiento del doctor Jaime Balmes, en concreto sobre la comprensión y alcance de su teoría del -- "instinto intelectual", podría parecer un esfuerzo poco oportuno y carente de toda necesidad.

Sin embargo, podemos resueltamente afirmar que no es nada pretencioso sostener la "necesidad" y la "oportunidad" de decir la última y mejor palabra sobre el tema.

Si en 1933 se pudo escribir, y fueron palabras de un discurso de don Angel Herrera, que "los contemporáneos de -- Balmes no han llegado todavía", y en 1981 se ha vuelto a recoger el eco de estas palabras (1), como indicando que no carecen de sentido y actualidad, no dudamos en aplicar la sentencia, en el sentido de la auténtica comprensión de su pensamiento, al tema que nos ocupa.

Metidos de lleno en nuestro intento, decir hoy la última palabra sobre la verdad del "instinto intelectual" balmesiano, hemos recibido con profunda alegría --dejamos aquí --

## II

constancia por lo que ha supuesto de aliento en la propia tarea- la publicación de la Antología política de Balmes de JOSE MARIA GARCIA ESCUDERO.

Parece oportuno recoger dos breves citas de Ricardo de LA CIERVA sobre esta obra: "Después del que fue gran éxito de Jose María Sánchez de Muniáin y la BAC con la gran antología de Menéndez y Pelayo, Jose María García Escudero propone, con no menor oportunidad (el subrayado es nuestro), esta gran antología política de Jaime Bales"; y añade más tarde: "La publicación de esta antología constituye uno de los acontecimientos más importantes del año para el mundo cultural (el subrayado también es nuestro), y debería serlo también para el mundo político ..."(2).

Hemos encontrado aquí las dos notas con las que también parece justo calificar a nuestro propio trabajo. Esclarecer el sentido exacto del "instinto intelectual" de Balmes es, con toda verdad, oportuno y necesario, es tarea importante.

La historia es testigo de que Balmes, por uno u otro motivo, en este caso por causa de una falsa o imparcial comprensión de su teoría, ha sido el blanco de acusaciones totalmente injustificadas. Tendremos ocasión de verlo en este estudio.

Por un mínimo de respeto a su planteamiento general, veremos la teoría del "instinto intelectual" dentro del capítulo general del conocimiento, capítulo que se extiende a lo largo, principalmente, de su obra Filosofía Fundamental.

Dado que Balmes apostó por un doble empeño: crítica de unos sistemas filosóficos plagados, como nos dice en el prólogo, de "errores trascendentales" (3) y propuesta de unos principios válidos para la solución del problema, intentaremos demostrar hasta dónde llega la fuerza y validez de su crítica y en qué queda el valor y alcance de sus propuestas personales, que en algún caso serán intuiciones sin un desarrollo expositivo completo. Sobre todo, veremos en qué queda la comprensión y alcance de su teoría del "instinto intelectual".

### III

Nuestro estudio se centrará, muy en concreto, en la comparación de esta teoría de Balmes con la doctrina del "sentido común" de la Filosofía de la Escuela Escocesa, y, a través de ella, con el pensamiento del francés P. BUFFIER.

No parece que se pueda sostener por más tiempo, como se ha hecho con bastante normalidad, que esta teoría de Balmes, el "instinto intelectual", sea un mero reflejo o copia -- del "sentido común" escocés.

Hemos dividido este trabajo en los siguientes títulos o capítulos: el intento filosófico de Balmes, la certeza -- como centro de su filosofía, los sistemas infructuosos por unilaterales, la solución balmesiana al tema del conocimiento de la verdad, las interpretaciones históricas de su filosofía, -- Balmes ¿filósofo de la corriente del "sentido común"? , resumen y conclusiones.

Como obra fundamental de consulta, en lo que se refiere al texto de Jaime Balmes, hemos utilizado las Obras completas de Jaime Balmes, de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963. Edición dirigida por la fundación Balmesiana de Barcelona, según la ordenada y anotada por el P. Casanovas, S.J. Citaremos siempre esta edición en nuestro estudio.

Esperamos que nuestra palabra le haga servicio a la verdad y contribuya a la mejor comprensión de la teoría del -- "instinto intelectual" del doctor Jaime Balmes.



IV

NOTAS

- (1) JOSE MARIA GARCIA ESCUDERO: Antología política de Balmes. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (1981), vol. I, -pág. 105.
- (2) RICARDO DE LA CIERVA: Jaime Balmes, un pensador para hoy. Artículo publicado en YA, 13-XI-1981, pág. 47.
- (3) BALMES, J.: Obras completas, I, pág. 7.

## CAPITULO I

### INTRODUCCION

En estas primeras páginas queremos dar únicamente respuesta a una doble pregunta sobre la Filosofía de Jaime Balmes.

Nos interesa descubrir con toda nitidez cuál fue - su intento filosófico, sobre todo en el tema del conocimiento de la verdad por parte del hombre, y qué valor puede tener sus planteamientos y soluciones sobre esta materia. Nos parece un empeño necesario y oportuno y que puede deslindar, ya desde el primer momento, el campo concreto de nuestras miradas sobre su "pensamiento filosófico".

Los planteamientos y pretensiones filosóficas del doctor de Vich fueron bien amplios y en cierto modo demasiado ambiciosos. Pero la parcela que tocamos en este trabajo es una, como él mismo reconoce, de las que merecen mayor atención y - "mayor trascendencia".

### INTENTO FILOSOFICO DE BALMES

Para responder a esta cuestión no nos queda otro - recurso que acudir a sus propias palabras y ver cómo, de una - manera bien explícita, nos confiesa sus propósitos.

Se puede distinguir en su obra, concretamente en el campo que nos ocupa, una doble finalidad o intención, y ésta nos la describe el propio Balmes muy al comienzo de sus líneas. Hay una primera tarea de crítica de una serie de sistemas y planteamientos filosóficos que considera inválidos y responsables de una serie de daños en todos los campos. Propone, en segundo término, un camino nuevo para el descubrimiento de la verdad.

Esta doble intención la encontramos, de una u otra forma, formulada en varias páginas de su obra. Ya en el prólogo a la Filosofía Fundamental, obra del máximo interés para -- nuestro tema, nos dice que intenta prevenirnos contra una "Filosofía plagada de errores trascendentales"(1). Estos, --sigue comentando--, que se han extendido por moda, no deben arraigar por principio (2).

Aquí centra Balmes muchos de sus esfuerzos, en conseguir que esos errores, que han llegado de distintas formas, --no "arraiguen" por principios, no consigan su justificación intelectual.

Pero Balmes sabe muy bien que en éste, como en -- otros campos de la vida y del quehacer del hombre, no se extingue el mal sólo a fuerza de represión, sino que la única forma de ahogarlo es con la contrapartida del bien. Ese es el método que ensaya también en este caso concreto: ahogar esos "sistemas inválidos" con el ofrecimiento de un camino positivo y eficaz que nos lleve al conocimiento de la verdad.

Estas son las pretensiones filosóficas que bullían en la mente de Balmes al lanzarse por estos derroteros.

Y estas dos partes, claramente definidas en su filosofía, son también las que vamos a tratar en nuestro trabajo. Aunque hemos de aclarar, desde este momento, que nos centraremos no tanto en la crítica (la podemos denominar "parte negativa" de su filosofía) que hace de los sistemas que juzga "inválidos" como en la exposición "verdadera" del conocimiento y la

certeza que él, personalmente, ha elaborado.

Dentro de este margen, y como reza el título del -- trabajo, pondremos muy especial interés en el tema del "instinto intelectual" o "sentido común".

#### ACTUALIDAD DE SU ESTUDIO

Ya nos hemos hecho eco en nuestra introducción general de la actualidad que guardan ciertas quejas sobre la comprensión del verdadero valor y alcance del pensamiento de Balmes. Sobre todas esas voces no podemos dejar de citar las palabras del P. Casanovas:

"Como impresión general, hemos de decir que a Balmes le han sido -- otorgados los honores de filósofo; pero no ha sido comprendido, y lo que es peor, ni siquiera ha sido estudiado ... Evidentes demostraciones de ello son las citas de -- frases suyas en un sentido diferente del que tienen en el texto".  
(3).

No sería justo decir que desde que se escribieron -- estas palabras hasta hoy nada se ha hecho. Se ha estudiado y -- se han publicado cosas. Su pensamiento, en el punto que nos -- ocupa, se ha ido depurando y algún autor, como veremos en su -- momento, nos ha ofrecido intuiciones bien estimables. Pero la mayoría de las páginas que abordan el tema siguen careciendo -- de esa que hemos llamado su "última verdad".

Se justifica, pues, la actualidad e importancia de nuestra mirada al "instinto intelectual" de la Filosofía de -- Jaime Balmes.

NOTAS

- (1) BALMES, J.: Obras Completas. F.F., prólogo, II, 7.
- (2) Ibidem.
- (3) Ibidem. Biografía, I, pág. 499-500.

## CAPITULO II

### La Certeza, centro de su filosofía

#### INTRODUCCION

Las cuestiones en torno a este tema las formula -- Balmes, como es lógico, en términos que responden a la mentalidad y carga filosófica de la época en que vive. Si es cierto -- que todos los autores son hijos de su tiempo y de la época en que viven, si nadie empieza radicalmente desde cero, aunque lo pretenda, con motivos sobrados podemos decir esto de D. Jaime Balmes. Tras de sí hay una clara herencia filosófica, no digamos ahora que acepte o rechace, que enmarca notablemente su -- pensamiento.

Balmes conoce fundamentalmente la filosofía Escolástica --La Summa de Santo Tomás fue su texto de estudio--, y está también metido de lleno en ciertas líneas de la filosofía --Moderna, como veremos a lo largo de muchos momentos de nuestro estudio.

Será oportuno recordar unas palabras valorativas, -- a este propósito, de Menéndez y Pelayo: "Balmes admiraba la Escolástica y se había educado en la Summa de Santo Tomás; encontraba en ella muchos elementos adaptables e incorporables a la filosofía moderna, pero al examinar con libre juicio las cues--

tiones fundamentales de filosofía no entendió ni por un momento abdicar su espíritu crítico en aras de ningún sistema. Balmes, digámoslo sin temor, fue un filósofo ecléctico, fue un espiritualista cristiano independiente".

"La filosofía moderna, aun en lo que tiene de más opuesto a la doctrina de nuestro pensador, el idealismo kantiano y su derivación en Shelling y en Fichte (puesto que de Hegel tuvo poca noticia) entran en España principalmente por las exposiciones y críticas de Balmes, que fueron razonadas y concienzudamente estudiadas dentro de lo que él pudo leer" (1).

Teniendo esto presente hemos de entender, pues, su planteamiento y resolución de las cuestiones en torno al tema del conocimiento.

## La Certeza como dato primario y fundamental

### a) CUESTIONES EN TORNO A LA CERTEZA

Las páginas de su Filosofía Fundamental se abren con estas palabras:

"El estudio de la filosofía debe comenzar por el examen de las -- cuestiones sobre la certeza: antes de levantar el edificio es necesario pensar en el cimiento. Desde que hay filosofía, es decir, desde que los hombres reflexionan sobre sí mismos y sobre los seres que les rodean, se han agitado -- cuestiones que tienen por objeto la base en que estriban los conocimientos humanos: esto prueba -- que hay aquí dificultades serias.

La esterilidad de los trabajos filosóficos no ha desalentado a los investigadores: esto manifiesta que, en el último término de la investigación, se divisa un objeto de alta importancia"(2).

El examen del texto nos convence de la importancia que da nuestro autor a este tema; también es consciente de la gravedad que lleva implicada. Con todo, su última palabra apunta esperanzada a un nuevo esfuerzo para tratar de ver alguna forma nueva y segura de avanzar.

Hay que afirmar que en torno a este tema, "la certeza", como cimiento de todo el pensar filosófico, organiza -- Balme el resto del edificio. En esta cuestión, como él mismo nos dice, están encerradas el resto de las cuestiones filosóficas. Sin dar una solución a este problema, sería inútil tratar de avanzar por los caminos seguros de la filosofía. Para él -- hay cuestiones radicalmente primarias y fundamentales; por ejemplo, ¿estamos ciertos de algo? ¿en qué se funda la certeza?, -- ¿cómo la adquirimos? Escribe:

"En la cuestión de la certeza están encerradas en algún modo todas las cuestiones filosóficas: cuando se ha desenvuelto completamente, se ha examinado bajo -- uno y otro aspecto todo lo que -- la razón humana puede concebir -- sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo. ... en este cimiento, si se examina con atención, se ve retratado el edificio entero" (3).

Todavía añade al alcance e importancia de esta -- cuestión una nota más:

"Los límites de la ciencia humana se descubren en el examen de las cuestiones sobre la certeza" (4).



Recordamos cómo es importante para Balmes el hecho del conocimiento de los límites de las ciencias. No es signo - que "apoque al entendimiento humano", sino más bien, es signo que lo eleva y lo engrandece. Palabras que no se debería olvidar cuando se intenta comprender, en sus justas dimensiones y límites, la naturaleza y alcance del instinto intelectual balmesiano.

Balmes, como buen filósofo moderno, quiere proceder con claridad y firmemente. Por ello, distingue, ya desde - el principio, entre el hecho de la certeza, sus fundamentos y el posible modo de adquirirla.

"Su existencia -la de la certeza- es un hecho indisputable; sus -- fundamentos son objeto de cuestiones filosóficas; el modo de - adquirirla es en muchos casos un fenómeno oculto que no está suje to a la observación" (5).

El hecho de que el linaje humano posee la certeza es algo evidente: "la certeza es natural" (6). Disputar sobre este hecho es para él incapacitarnos para seguir por los caminos del conocimiento, es incapacitarnos para toda verdadera -- ciencia. El esfuerzo crítico habrá de ponerse en la explicación del cómo, no del hecho en sí.

Sin esta primera y mínima certeza no podríamos dar un paso adelante. Por el contrario, admitido este hecho, fecundo en resultados, nos dirá que todo se esclarece y un rayo de luz nos ilumina:

"Entonces la filosofía, se dirá, no comienza por un examen, sino por una afirmación; sí, no lo -- niego, y ésta es una verdad tan fecunda, que su consignación puede cerrar la puerta a muchas cavilaciones y difundir abundante luz por toda la teoría de la certeza" (7).

Un escéptico completo sería sencillamente un demente, y Balmes no puede resignarse a admitir que en el umbral -- del templo de la filosofía esté asentada la locura.

Esto mismo es lo que quiere significar cuando afirma que existe en el fondo de nuestra alma una luz divina que nos conduce bien si no nos empeñamos en apagarla. Ella es la que nos conduce a la "certeza primitiva"(8), a la que llama -- "visión por luz directa", que no necesita de reflexión.

Es importante resaltar desde este primer momento -- que no es esto, según el auténtico pensamiento de Balmes, ninguna especie de fideísmo o irracionalismo:

"La certeza que preexiste a todo examen no es ciega; antes por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de -- un instinto conforme a la razón: no es contra la razón, es su base (el subrayado es nuestro). -- Cuando discurremos, nuestro espíritu conoce la verdad por el enlace de las proposiciones, como si dijéramos por la luz que refleja de unas verdades a otras. -- En la certeza primitiva, la visión es por luz directa, no necesita de reflexión" (9).

En este momento sólo queremos confirmar la verdad que enuncia el autor. En otro lugar del trabajo analizaremos -- más detalladamente el contenido de estas líneas que son fundamentales para entender bien la naturaleza del instinto intelectual.

La certeza es, pues, para Balmes "una feliz necesidad" (10); es algo que nos lo impone la misma naturaleza, y de ella, en buena lógica, nadie se puede despojar. Un tanto irónicamente cita aquellas palabras de Pirrón cuando, apartándose -- de un perro que le acometía, respondió: "es difícil despojarse totalmente de la naturaleza humana".

En buena filosofía no hemos de disputar sobre el -- hecho en sí, más bien habrá que indagar sus motivos o fundamen

tos o los medios que tenemos para adquirirla, pero nada más. - Su postura racional, "crítica" según otros autores, queda radicalmente justificada.

"Sucedee con la certeza lo mismo que con otros objetos de los conocimientos humanos. El hecho se nos presenta de bulto, con toda claridad, más no penetramos su íntima naturaleza"(11).

#### b) LA CERTEZA Y SU JUSTIFICACION CRITICA

¿Quién no está cierto de que piensa, nos puede decir Balmes?, ¿quién no está cierto de que siente, de que quiere, - de que tiene un cuerpo propio?. Estas certezas son anteriores a todo sistema filosófico, lo cual no significa que éstos, los sistemas filosóficos, sean inútiles en este modo de plantear - las cosas. La justificación y explicación de estos hechos depende del sistema.

Este modo de filosofar se podrá decir que tiene cierto aire de dogmatismo. Cierto, el mismo Balmes lo reconoce. Pero es el dogmatismo fecundo que ya hemos señalado y del que no nos podemos desprender.

"Este método de filosofar -dice- tiene algo de dogmatismo, pero - dogmatismo tal que, como hemos visto, tiene en su apoyo a los mismos Pirrón, Hume, Fichte, mal de su agrado. No es un simple método filosófico, es la sumisión voluntaria a una necesidad inclinable de nuestra propia naturaleza; es la combinación de la razón con el instinto; es la atención simultánea a las diferentes voces que resuenan en el fondo de nuestro espíritu"(12).

Comentando el dicho de Pascal de que "la naturaleza confunde a los pirrónicos, y la razón a los dogmáticos", -- concluye, en la línea de su pensamiento, que más bien debería haber dicho que "la naturaleza confunde a los pirrónicos, y es necesaria a la razón de los dogmáticos"(13).

Sin esta base, la razón nada puede; sin este punto de apoyo no puede ejercer su fuerza, no puede actualizar su -- propio dinamismo.

Hablando Balmes de la relación mundo ideal-mundo - real, punto central de todo su estudio, nos vuelve a recordar esta misma necesidad indeclinable que nos conduce a la certeza de su relación:

"Sea cual fuere el resultado que nos diere el examen filosófico - de las relaciones entre el mundo ideal y el real, es preciso someternos a esa necesidad de nuestra naturaleza, que nos hace -- creer en la existencia de dichas relaciones" (14).

No quiere decir con esto que la razón sea impotente para manifestar la legitimidad de la relación de estos dos - mundos; aquí sólo se trata de reconocer un dato, un hecho natural y palpable:

"Y en efecto: salta a la vista - que debe ser errónea una ciencia que se oponga a una necesidad y contradiga un hecho palpable; no merece el nombre de filosofía la que se pone en lucha con una ley que somete a su indeclinable imperio la humanidad entera, incluso el filósofo que contra esa -- ley se atreve a protestar"(15).

#### c) LA CERTEZA COMO BASE DE TODA FILOSOFIA

Comenzamos, pues, a filosofar desde la "certeza", -- desde un mínimo, si queremos, de datos "ciertos". La pretensión de comenzar por la duda absoluta es, sencillamente, una ilusión. Cuando se afirma la duda, como primer punto de arranque del fi

lososfar, se está afirmando una certeza, la primera certeza: la duda como tal. Por más vueltas que queramos darle a este argumento siempre llegamos a tener que admitir una primera afirmación, aunque ésta sea la propia duda. Balmes lo expone con toda claridad:

"Los filósofos se hacen la ilusión de que comienzan por la duda; nada más falso; por lo mismo que piensan, afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que ratiocinan, afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico"(16).

A propósito hace un detallado examen del principio cartesiano de su duda metódica. Resume diciendo que el método de Descartes se reduce a dos pasos o momentos: el primero sería el querer dudar de todo, y el segundo que al querer dudar de todo se encuentra que hay una cosa de la que no puede dudar: de sí mismo. Balmes califica esta duda de mera suposición. Copiamos sus mismas palabras:

"Pero ¿en qué consiste esta duda? Racionalmente hablando ¿puede -- ser una duda real y verdadera? . No; esto es imposible, absolutamente imposible. El hombre, por ser filósofo, no alcanza a destruir su naturaleza; y la naturaleza se opone invenciblemente a esta duda, tomada en el sentido riguroso.

¿Qué es, pues, esta duda? nada -- más que una suposición, una ficción, suposición y ficción que -- hacemos a cada paso en todas las ciencias, y que en realidad no -- es más que la atención a un convencimiento que abrigamos. Esta duda se la emplea para descubrir la primera verdad en que estriba nuestro entendimiento, a cuyo -- fin basta que la duda sea ficticia ..." (17).

La certeza está a la base de todos los sistemas de filosofía. Reconociéndolo o no, nos dice Balmes, todos tenemos

que partir y caminar según la fuerza de la ley que rige nuestra naturaleza. Ya hemos recordado cómo hasta el mismo Pirrón, símbolo del escepticismo en su mayor radicalidad, no dudaba de todo, sino que, como hace notar muy finamente Balmes, admitía las sensaciones en cuanto pasivas, y se resignaba a las consecuencias de estas impresiones.

#### d) CONCLUSION

Por eso, de las tres cuestiones que abarca la problemática de la certeza, según hemos señalado anteriormente, - tenemos una, la primera de las tres, definitivamente resuelta; nos referimos a la certeza como hecho o dato primario de nuestra naturaleza.

"Así de las tres cuestiones: hay certeza, en qué se funda, cómo - se adquiere, la primera está resuelta en un mismo sentido por - todas las escuelas, en cuanto se refiere a un hecho de nuestra alma; con sólo admitir las apariencias admitían la certeza de ellas" (18).

Al final del libro primero de su Filosofía Fundamental resume sus principales conclusiones, y de ellas entresacamos:

"Cuando la filosofía se encuentra con un hecho necesario tiene el deber de consignarle. Tal es la certeza: disputar sobre su -- existencia es disputar sobre el resplandor de la luz del sol en medio del día. El humano linaje está cierto de muchas cosas; lo están igualmente los filósofos, - incluso los escépticos; el escepticismo absoluto es imposible" (19).  
"El linaje humano posee la certeza, como una calidad ajena a la

vida, como un resultado espontáneo del desarrollo de las cualidades del espíritu. La certeza es natural ..." (20).

## Fuentes de la Certeza

### a) INTRODUCCION

Para definir mejor este tema de la certeza como dato natural, todavía tenemos que detenernos en una doble distinción que hace el mismo Balme: la certeza del género humano y la certeza filosófica.

" La certeza no nace de la reflexión, es un producto espontáneo de la naturaleza del hombre, y va aneja al acto directo de las facultades intelectuales y sensitivas. Como que es una condición necesaria al ejercicio de ambas y que sin ella la vida es un caos, la poseemos instintivamente y sin ninguna reflexión, disfrutando de este beneficio del Creador como de los demás que acompañan inseparablemente nuestra existencia" (21).

Nota específica de la certeza de que venimos hablando es que no viene por acto reflejo, al final de un proceso reflexivo.

b) LUGARES DE CERTEZA

Las fuentes que señala en la formación de esta certeza son las siguientes:

En primer lugar, el sentido íntimo. Sería el caso de un hombre que tras haber admirado la grandeza y pormenores de un monumento determinado nosotros quisiéramos ponérselo en duda. Su respuesta, nos dice Balme, será bien sencilla, pero firme: "me acuerdo; lo vi; es tal como lo recuerdo" (22). Como vemos, ahí no hay nada de reflexión, pero hay firme convencimiento, hay certeza. No sería posible destruir esa convicción que nace del sentido íntimo:

"Aquí no hay actos reflejos, la certeza acompaña al directo; y - todas las reflexiones filosóficas no son capaces de añadir un adarme de seguridad a la que nos da la fuerza misma de las cosas, el instinto de la naturaleza" (23)

En segundo lugar señala el testimonio de los sentidos. Es la certeza que adquirimos cuando se presenta a nuestros ojos un objeto cualquiera y juzgamos de su tamaño, figura y color, aun cuando no tengamos ninguna idea de la teoría de las sensaciones. Tampoco aquí hay actos reflejos que acompañen la formación del juicio; todo tiene lugar instintivamente, sin -- que intervengan consideraciones de tipo filosófico. "Lo vemos y nada más; esto nos basta para la certeza" (24).

La tercera fuente es la llamada del sentido común.

"En presencia de un concurso numeroso arrojad a la aventura en el suelo un cajón de caracteres de imprenta, y decid a los circunstantes que resultarán escritos los nombres de todos ellos; por unanimidad se reirán de vuestra insensatez; y ¿en qué se fundan? ¿Han reflexionado sobre el fundamento de su certeza? No, de seguro" (25).



Habla, en cuarto lugar, de la misma razón como -- otra de las fuentes de esta certeza de que venimos hablando. - Recuerda cómo todos los hombres hacemos nuestros raciocinios, - sin atender demasiado al curso íntimo que sigue nuestro pensamiento. Y esto incluso a nivel de los más versados en las leyes de la dialéctica. Este dato, como se puede observar, aumenta considerablemente la tesis que viene defendiendo: certeza - natural, pero no antirracional, sino a la base; mejor, en la - razón misma.

"Aun los más versados en el artificio de la dialéctica se olvidan a menudo de ella; la practican quizás muy bien, pero sin -- atender expresamente a ninguna - de sus reglas".

"Se echa, pues, de ver que, en - el medio de su yo más reflexivo, cual es el raciocinio, obra muy poco la reflexión, que tiene por objeto el mismo acto que se ejerce" (26).

La quinta fuente es la autoridad. Es fuente que -- utilizamos y de la que nos servimos con mucha más frecuencia - de lo que pudiera parecer. Una gran parte de las certezas del género humano son, sencillamente, certezas de autoridad. Así - estamos ciertos, por ejemplo, de la existencia de Inglaterra.

"Luego en el presente caso, y - otros infinitos análogos, para - nada intervienen los actos reflexivos; la certeza se forma instintivamente, sin el auxilio de ningún medio parecido a los filosóficos" (27).

Con estos ejemplos quiere demostrar cómo la humanidad, en lo tocante a tener conocimientos ciertos, anda por caminos muy diferentes de los de la filosofía. El Creador, nos - dirá Balmes, ha provisto a los seres de todo lo necesario para ejercer sus funciones según el lugar que ocupa cada uno en el universo. Continúa: "y una de las primeras necesidades del ser

inteligente era la certeza de algunas verdades" (28).

La filosofía, por tanto, no tiene como misión el producir la certeza, pues ésta existe independientemente de los sistemas filosóficos. Nadie se había planteado tales cuestiones, cuando la humanidad estaba ya cierta de infinitas cosas.

Balmes extiende esta convicción no sólo al hecho de producir la certeza sino también a su consolidación. Recuerda que la mayoría de los hombres, aun después de haberse planteado las cuestiones críticas, no tendrán tiempo ni ocasión de ocuparse de semejantes cuestiones.

#### c) RELACION: CERTEZA Y FILOSOFIA

Una pregunta se impone lógicamente, ¿a qué queda reducido, en este supuesto, el papel de la filosofía? ¿Habría de ser, por necesidad, el resultado de la filosofía algo opuesto o contrario a esa certeza? ¿Acaso se podrá decir que uno y otro ámbito se vienen a complementar en una sana e inteligible racionalidad? ¿Se podrá incluso hablar de una certeza razonada?

" El objeto más razonable que en esta cuestión puede proponerse - la filosofía es el examinar simplemente los cimientos de la certeza, sólo con la mira de conocer más a fondo el espíritu humano, - sin lisonjearse de producir ninguna alteración en la práctica: - a la manera que los astrónomos - observan la carrera de los astros y procuran averiguar y determinar las leyes a que está sujeta, sin que por esto presuman poder modificarlas" (29).

Diríamos que la filosofía, el razonamiento, no está antes de la certeza, no está a su base, sino que es ésta, - la certeza, el dato primario, sobre el que la filosofía puede

y debe actuar para su justificación crítica. Por eso el asenso, según el pensamiento de Balmes, sobre todo cuando vaya acompañado de mayor certeza, es un fruto espontáneo de un instinto natural, no de combinaciones:

" Es una adhesión firme, arranca da por la evidencia de la verdad, o la fuerza del sentido íntimo, -- o el impulso del instinto, no -- una convicción producida por una serie de raciocinios" (30).

El texto es rico en contenido, genuinamente balmesiano, y da un paso más en la hondura de la comprensión de nuestros conocimientos ciertos. Más tarde habrá ocasión para la -- comprensión y explicación de cada uno de estos elementos o criterios de certeza, de momento sólo nos interesa resaltar el hecho como tal.

Con esta misma certeza jugamos, relacionamos o combinamos unas sensaciones con otras y podemos saber de los objetos externos. La razón es la misma: nuestras facultades sensitivas e intelectuales obran sobre sus objetos antes de que nosotros, de una manera consciente, reflexionemos sobre tal desarrollo:

"Así nos encontramos ya ciertos de la existencia y propiedades -- de las cosas, sin que hayamos -- pensado en la certeza, ni mucho menos en los medios de adquirirla" (31).

Ya vamos comprendiendo por qué nos hablaba Balmes del dato de la certeza como un dato fecundo en posibilidades a la hora del conocimiento, a la hora de construir cualquier -- ciencia.

Utilizando el lenguaje de los Neoescolásticos, en los que ha podido influir J. Balmes, podemos decir que según -- el pensamiento de Balmes a la hora de cualquier justificación crítica del conocimiento hay que partir de la certeza natural;

en esa justificación crítica se tratará tan sólo ver cómo se produce esa certeza.

Teniendo en cuenta, pues, cuál es el nivel crítico (seguimos empleando términos de la Neoescolástica) de Balmes, como acabamos de señalar, no tiene ningún sentido la acusación dogmática que se le hace, a veces, en este campo, cuando el dogmatismo de que él habla se refiere a otro nivel totalmente distinto, es decir, al nivel del hecho de la certeza.

## Definición de la Certeza

A pesar de que muchas veces no es fácil encontrar en la obra de Balmes definiciones matizadas y concretas, pues le interesa mucho más el análisis de los hechos, de las realidades, sin embargo nos ofrece también algunas definiciones. - En el caso de la certeza recurrimos a su Filosofía Elemental, Ideología pura, para encontrar estas sencillas palabras:

"La certeza es el firme asenso a una cosa. Estamos ciertos de nuestra existencia, de la del mundo, de los principios morales, metafísicos y matemáticos, porque asentimos a esto sin vacilación de ninguna especie"(32).

También aquí vuelve a insistir, un tanto machaconamente, que hay que distinguir entre la certeza y su fundamento, que la certeza es un hecho innegable, y que lo único que hemos de hacer es consignar este hecho. El sofista no des

truye al hombre.

Distingue entre la certeza y la verdad, afirma que entre ambas hay relaciones íntimas, pero que son cosas diferentes:

"La verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa. La certeza es un firme asenso a una verdad real o aparente".

"El objeto del entendimiento es la verdad; por esto necesitamos al menos la ilusión de ella para estar ciertos; nuestro entendimiento es débil, y de aquí es que su certeza está sujeta al error. Lo primero es una ley del entendimiento, lo segundo un indicio de su flaqueza" (33).

a) VALORACION "CRITICA" DE ESTE PUNTO DE PARTIDA:

¿ES ESTA UNA POSTURA VERDADERAMENTE CRITICA?

Interesa detenernos en esta cuestión (\*). Unos se la han negado a Balmes; otros, por el contrario, la creen justificada. Ha habido quienes han opuesto, en el pensamiento de Balmes, y de una manera totalmente irreconciliable, la filosofía al sentido común, la razón al instinto intelectual. Esta opinión, que no puede ser sino fruto de una lectura superficial del autor, ha de ser desterrada definitivamente.

En el estudio que haremos del instinto intelectual encontraremos el momento apropiado para la defensa de nuestra opinión. Ahora adelantamos algunas notas y opiniones que prepa

---

(\*) Cuestión que proponemos con terminología Neoescolástica y no balmesiana, aunque Balmes pudo influir en esta corriente.

ren el camino:

"El espíritu humano busca con el discurso lo mismo a que le impele un instinto intelectual"(34).

La afirmación balmesiana posiblemente no ha sido -  
suficientemente valorada; discurso e instinto intelectual no -  
andan tan disociados como se ha querido ver, sino en una gran  
armonía.

#### b) TESTIMONIOS PRINCIPALES

Hemos de recoger algunas de las ideas que defiende SALVA  
DOR CUESTA en su estudio: Balmes, maestro de su tiempo y del -  
nuestro. Arrancamos de su misma queja: "Queremos referirnos -  
aquí, brevemente, a la vigencia de las propias ideas de Balmes  
en uno de los puntos fundamentales de la filosofía, en el lla-  
mado problema crítico (la denominación no es de Balmes, sino -  
de este autor). Porque ha corrido en este punto Balmes la mis-  
ma suerte que la mayor parte de los grandes valores de España,  
quienes después de haber abierto nuevos caminos al espíritu -  
humano hacia las metas de la verdad y del bien, han recibido,-  
al cabo de los años, la recompensa de la incomprensión o de la  
interpretación deformadora de su conducta o de sus ideas" (35).

Seguimos, pues, el análisis que hace este autor --  
con el sano empeño de desenmascarar la incomprensión o deforma-  
ción de Balmes de que él se queja. Parte del hecho de que en -  
este punto, la certeza, a Balmes se le ha acusado de no haber  
sabido abarcar con la debida profundidad y comprensión el tema  
de la legitimación de la certeza natural. La impugnación viene  
dada por la supuesta "consideración precipitada" del problema  
y la "suposición, casi instintiva, de la veracidad de nuestras  
facultades cognoscitivas". Esto haría que su teoría del conoci-  
miento viniese a parar en un dogmatismo exagerado o a una acep-  
tación ciega de la certeza natural.

El autor que comentamos dice que otra será la fe-

liz conclusión de los que lean atentamente a Balmes. Tratamos de seguirle en su lectura. Ciertamente se han dado pasos en esta vindicación del genuino pensamiento balmesiano. (\*)

"Mas, parte por haber tomado una actitud preferentemente defensiva contra los que desconocían o negaban los méritos del pensador catalán, parte por no haber extraído de los textos del mismo todo lo que ellos dan de sí, sobre todo si se los articula debidamente y más aún si se los compara con los textos de los modernos criteriólogos, la cuestión sobre la significación de B. en la moderna Epistemología, y sobre si queda fuera de ella o es un mero adelantado inconsciente, ho ha avanzado todo lo que hubiéramos querido para gloria del filósofo - viguetano" (36).

Trata de hacer un paralelismo entre el pensamiento y solución de Balmes y los del realismo crítico, para salvar así su "modernidad" y sus méritos. Para él Balmes es el verdadero creador o introductor del medio crítico-realista, con todos sus elementos, en la moderna Epistemología (37). Afirma -- que este realismo es de genuina filiación balmesiana, pues no viene sino a concretar y retocar lo que está contenido en el análisis que Balmes hace de los motivos que legitiman críticamente nuestra certeza natural.

Bajo un primer título: posibilidad y conveniencia de la investigación crítica, comienza su análisis del pensamiento balmesiano acerca del planteamiento del problema crítico. -

---

(\*) Cita los trabajos del P.Verundio, S.J.: Vindicación de Balmes en el problema de la certeza (Congreso I. de Apologética, Vich, 1910), del P.Miguel Florí, en especial De problema critico solvendo secundum doctrinam Jacobi Balmes (tomo 5 de Analecta Sacra Tarraconensia, de 1929), El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana, -- (Pensamiento del centenario de su muerte), los artículos -- del P.Esplugas, y el de Luis Antonio de Sevilla, O.F.M. -- Cap, La teoría del conocimiento en J. Balmes.

¿Es cierto que Balmes no vió la posibilidad de la investigación de los fundamentos de nuestra certeza natural, por considerar - que eso invalidaba una legítima certeza? La respuesta a este interrogante es de la máxima importancia. Podemos, todavía, concretar más la pregunta, ¿Juzgó Balmes posible y conveniente la justificación racional de la certeza natural o no?.

Este autor escribe: "Ya a simple vista, parece decir algo, y aun mucho, el hecho de que el tratado o libro primero y más extenso de su Filosofía Fundamental sea el "De la certeza" al que hay que añadir varios capítulos y párrafos del libro cuarto "De las ideas". En todos estos lugares se someten a examen y crítica los motivos últimos y más fundamentales de la certeza natural. Tenemos, pues, un hecho bien patente: Balmes - plantea la inquisición crítica sobre los juicios que son objeto de una inquisición mental y los fenómenos inmediatos de la conciencia" (38).

Tenemos, sigue diciendo, numerosas afirmaciones explícitas sobre la conveniencia, la necesidad, desde el punto de vista filosófico, de justificar racionalmente nuestra certeza y así poner de manifiesto la aptitud de nuestras facultades para el conocimiento de la verdad. Cita numerosos capítulos del libro primero y cuarto que, puesto que ya los hemos apuntado, no queremos repetir de nuevo.

Nota, eso sí, que Balmes distingue muy bien entre - la certeza y la fundamentación última y filosófica de la misma, que es precisamente la que busca el filósofo, el crítico del conocimiento.

Según esto, a la pregunta radical que nos hemos formulado hemos de responder afirmativamente. ¿Es posible y conveniente la justificación racional de la certeza natural? Sí.

"Parece, pues, documentalmente probado, por la actitud de Balmes frente a este problema y por sus aserciones explificas, que él considera posible, conveniente, filosóficamente - necesario, la investigación crítica acerca del fundamento de -- nuestra certeza natural y así mismo que, en el terreno de la -- fundamentación de todo el edificio de la filosofía, consideraba



que la cuestión primordial que había que dejar resuelta antes que toda otra cosa era la de la legitimidad de la certeza. O sea, que no se puede acusar a Balmes de admitir la veracidad - de nuestras facultades y la objetividad de nuestra actividad - cognoscitiva con una credulidad ciega o precrítica" (39).

Salva así SALVADOR CUESTA la postura crítica inicial balmesiana. Otra manera de comenzar a filosofar se muestra radicalmente imposible. El mismo Fichte, nos dice Balmes, - al tratar del punto de apoyo de los conocimientos humanos, empieza también por una afirmación, por el establecimiento de un hecho. Así lo reconoce él mismo, pues al tratar de la reflexión en que se apoya su filosofía, dice: "las reglas a que esta reflexión se halla sujeta, no están todavía demostradas; se las supone tácitamente admitidas. En su origen más retirado, se derivan de un principio cuya legitimidad no puede ser establecida, sino bajo la condición de que ellas sean justas. Hay un -- círculo, pero círculo inevitable".

Esta base de la justificación del conocimiento viene en apoyo de la postura de Balmes; se ha de partir de la legitimidad de un dato inicial si queremos construir el edificio de la ciencia, ya que el escepticismo absoluto o el proceso al infinito es, sencillamente, imposible.

Recuerda cómo para Balmes en la solución de este problema se parte de una afirmación: la de la existencia de la certeza, y que en la tarea de búsqueda de los fundamentos de esa certeza, para convertirla de natural en científica o "criteriológica", no nos colocamos en ninguna posición de duda, si no que, prescindiendo únicamente de nuestra adhesión a los motivos del enunciado cierto, tratamos de considerar cómo esos motivos engendran nuestra adhesión y nuestra certeza (40). Dado el hecho, se trata de explicar racionalmente su fundamentación y dinamismo, los motivos y criterios racionales en que se apoya. Eso es lo que dice Balmes: "Al examinar su objeto, debe la filosofía examinarle, mas no destruirle".

Demuestra S. CUESTA cómo Balmes coincide con los filósofos del realismo crítico en este punto de partida: tanto

en la admisión del dato positivo -el hecho de la certeza-, como en la imposibilidad de un conocimiento apoyado en la duda -como tal. Cita sus palabras:

"Al consignar, pues, la existencia de la certeza no hablamos de un -hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo origen, antes decimos que allí la luz es más --brillante que en sus raudales. Tenemos a la vista un cuerpo cuyos resplandores iluminan el mundo en que vivimos; si se nos pide que -expliquemos su naturaleza y sus -relaciones con los demás, ¿comenzaremos por apagarle? Los físicos para buscar la naturaleza de la -luz y determinar las leyes a que está sometida, no han comenzado -por priverse de la luz misma y ponerse a oscuras" (41).

Para legitimar la certeza, hemos de hacer de ella el objeto de nuestras reflexiones, pero de ningún modo tenemos que eliminarla.

El P. ROIG GIRONELLA comenta este tema y dice que no se da Balmes al principio -el partir del hecho de la certeza natural- lo mismo que ha de probar -su legítima crítica-, -porque se lo da por otra vía distinta. La actitud primera no -es científica ni suplanta a la científica, es sólo el reconocimiento de una necesidad natural sin la que no sería posible --ninguna otra actitud científica. Lo mismo habríamos de decir -del que quisiese filosofar prescindiendo de su realidad de hombre. Por eso él concluye: "sin esta realidad subyacente (aun--que no su-puesta como premisa lógica) no puede filosofar, y menos filosofar rectamente" (42).

"El hecho es en este caso que los hombres estamos -ciertos de muchas cosas, por lo menos de que vamos a filosofar sobre la certeza, y que, por tanto, un principio absolutamente absoluto, el infinito incondicionado, no se da; porque quera--mos o no, filosofemos o no, no variará por ello la fecha y circunstancias de nuestro nacimiento y de todo lo que vino con él, lo cual inexorablemente en cierto grado condicionará todo nues

tro filosofar, empezando por el hecho mismo de que filosofemos" (43).

Analiza luego la objeción que el mismo Balmes se pone: el hecho de que su filosofía no comience por un examen, sino por una afirmación. Se puede uno preguntar entonces, ¿nos damos al principio lo que hemos de hallar al fin? Contesta diciendo que al final hemos de hallar esto mismo, pero sistemizado, razonado; al principio lo encontramos previo a toda sistematización: "En todo caso, negar el estado previo o querer prescindir totalmente de él es absurdo; imaginar que por prescindir de él en las premisas lógicas se lo ha eliminado en su estado subconsciente, es lo más candoroso que pueda darse" (44).

"Lo que desde luego interesa es comprobar este hecho: que por lo menos dentro de ciertos límites generales (...) es indiscutible el hecho de que poseemos una legítima certeza y verdad naturales" (45).

Es decir, que si el que empieza a filosofar no tiene subyacente (no en el sentido de premisa lógica, ni mucho menos) la certeza de algo trascendente o en sí al afirmar que en el mundo hay otros "yo", entonces no construirá nada sólido: "Adviértase bien que no digo que él haya de su-poner estas verdades en el momento de ir a filosofar, como algo lógicamente asentado a modo de premisa, pues en este caso habría un círculo vicioso; digo que su-póngalo o no lógicamente, ha de sub-yacer de hecho" (46).

Un comienzo desde la nada es, sencillamente, imposible, por más que en el orden lógico se prescinda de toda condición o suposición.

Frente a esa posición imposible la postura de Balmes se nos ofrece rica en consecuencias científicas, ya que -- lleva consigo la posición de otras muchas realidades sub-yacentes: por ejemplo, la realidad de haber alcanzado algo trascendente (otros "yo" con la misma capacidad de posición que yo). Sin esta mínima base ni siquiera podríamos plantear el problema filosófico y sus diferentes testimonios. Si luego comprobamos que la indagación crítica justifica legítimamente que nues

tra misma naturaleza, en esa fuerza de la certeza, coincide -- con ella, el resultado será doblemente feliz.

Partiendo del hecho se han estudiado reflejamente, científicamente, sus fundamentos. ¿No es esto una postura verdaderamente crítica, científica?

Apela este autor a la postura del mismo Kant, con el fin de ver tanto la inconsecuencia de Kant en el problema de la metafísica como la validez del punto de partida de Balmes: "Kant acertó, pues, al dar por subyacente al empezar su Crítica la verdad y el valor de la mente para alcanzar la ciencia matemática y la física; pero erró al negar que estuviese subyacente con el mismo derecho la verdad metafísica al poner verdaderamente en duda su legitimidad" (47).

¿Por qué razón se puede argumentar así? Veamos: la existencia de asertos matemáticos anteriores, y por lo mismo, trascendentes a su pensar, lo quiera o no lo quiera, están subyacentes. Y esto es, ni más ni menos, tener subyacente una metafísica. Por tanto, esos límites que tanto apuntaló entre su física y su metafísica no parece que puedan ser tales.

En apoyo de estos razonamientos vuelve a citar J.R. GIRONELLA el famoso texto balmesiano: "Esta certeza que pre existe a todo examen no es ciega; antes, por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón: no es contra la razón, es su base" (48).

Ciertamente que esta certeza subyacente, y nuestro reconocimiento de la misma, con toda la validez que le venimos reconociendo, no es aún filosófica, pues sobre ella ha de venir la elaboración crítica.

Resumiendo algo de lo que llevamos dicho, según lo que dan de sí los textos en que Balmes afirma claramente la -- distinción de la certeza natural y la certeza filosófica, crítica, S. CUESTA concluye: " 1º) Balmes plantea el problema crítico de la certeza, y no ve en ese planteamiento ninguna contradicción.

2º) Balmes defiende que, como es -- la certeza lo que ha de ser objeto de la consideración y legi-

timación crítica, no es necesario destruir esa certeza por ninguna duda, antes por el contrario, es menester admitirla como un hecho" (49).

Esta postura crítica de Balmes coincide, según S. CUESTA, con los planteamientos del realismo crítico. Cita, al respecto, alguno de sus autores. Por ejemplo, al P. DE VRIES, S.J., que empieza la serie de tesis de su manual de Crítica -- con la siguiente proposición: "Examen criticum extendendum est ad omnes veritates, etiam maxime fundamentales, non quidem cum dubio reali, sed cum abstractione a certitudine naturali". También el P. DAVILA enuncia una de sus tesis como sigue: "Nec - dubium universale, nec praecritica quarundam veritatum affirmatio possunt esse status mentis praevius ad inquisitionem criticam, sed tantum praecisio ab omni certitudine". Todavía cita - otras interesantes palabras del P. DAVILA: "Notandum praeterea est, huiusmodi dubium esse inutile; nam in inquisitione critica non intenditur demonstrare factum existentiae certitudinis naturalis. Ergo inutile est huiusmodi inquisitionem incipere - negando hoc factum vel de ipso dubitando".

Se quiere ver aquí que este es, justamente, el -- planteamiento de Balmes: no se trata de demostrar el hecho de la certeza natural, no se trata de dudar positivamente de su - legitimidad; se trata, eso sí, de examinar cómo esa certeza se produce, cómo nuestra mente actúa. Ese examen es el que pondrá de manifiesto la legitimidad de la certeza natural y la fidelidad representativa de la mente. Diríamos que lo que primero ha sido espontaneidad, certeza natural, simple efecto del desenvolvimiento espontáneo de la naturaleza viene a ser, en un segundo momento, científica persuasión, efecto racionalmente fundamentado.

Ahora comprendemos mejor por qué nos ha dicho Balmes que la duda - recordamos que habla sobre el principio de - Descartes- no es más que una suposición, una ficción; es un - prescindir de la certeza natural, proceder como si no la tuviera, con el fin de demostrar que se la puede fundamentar. Oigamos sus palabras:

"En todos los estudios ejecutamos a cada paso esto mismo. Son vulgares las expresiones: "esto es así, es evidente; pero suponemos que no lo sea; ¿qué resultará?" "Esta demostración es concluyente; pero prescindamos de ella, supongamos que no la tenemos; ¿cómo podríamos demostrar lo que deseamos?" Los argumentos ad absurdum tan en uso en todas las ciencias, y muy particularmente en las matemáticas, estriban no sólo en prescindir de lo que conocemos, sino en suponer una cosa directamente contraria a lo que conocemos. ... Por manera que, para la investigación de la verdad, prescindimos frecuentemente de lo que sabemos, y hasta suponemos lo contrario de lo que sabemos. Aplíquese este sistema a la investigación del principio fundamental de nuestros conocimientos, y resultará la duda universal de Descartes, en el único sentido que puede ser admisible en el tribunal de la razón y posible a la humana naturaleza.

... En mi concepto, para resolver la cuestión bastaba dirigirla esta pregunta: "¿Entendéis que, al comenzar las investigaciones filosóficas, haya de haber momento en que real y efectivamente dudemos de todo; o juzgáis bastante el prescindir de la certeza, suponiendo que no la tenemos, como se hace con frecuencia en todos los estudios?"(50).

Así ha comprendido también la intuición inicial -- balmesiana CARLOS RUIZ DEL CASTILLO cuando se pregunta: "¿no indica esto -la postura balmesiana- una robusta fe en la facultad cognoscente y en la propia naturaleza humana?" Su respuesta es afirmativa, pues se tiene fe en la facultad humana, en el hombre mismo, cuando se confía en el instrumento de captación de lo real. Precisamente por haber desconfiado del instrumento intelectual en su aplicación al mundo de la realidad objetiva, el pensamiento moderno ha adquirido buena dosis de -

escepticismo, se ha encerrado en sí mismo -verdadero ensimismamiento- y ha aspirado a vivir de sus propios juegos. (51).

El pensamiento moderno se ha visto absorbido por el problema del método y a él ha reducido la Filosofía: "Esta reducción de la Filosofía a Teoría del conocimiento es la constante de la moderna especulación filosófica. El método puro, - la asepsia del conocer: tal es el ápice del pensamiento de los filósofos. Con ello la filosofía se ha profesionalizado, apartándose de la realidad y formando un orbe autónomo, deshumanizado, que albergaría a una clase: la de los filósofos.

... En el polo opuesto de esta profesionalización - de la Filosofía está Balmes. Balmes no asumió la misión de articular un sistema filosófico. Limitó su esfuerzo al orden de las verdades cardinales que son patrimonio de la mentalidad -- normal y cuyo esclarecimiento, amplificación, encadenamiento y difusión consolidan el acervo de principios y criterios con -- los que nuestra mente, conociendo a la vez su suficiencia y su limitación se debilita para ser rectora de su propia vida y para ordenar las relaciones que la conciernen" (52).

El análisis nos muestra no que Balmes tenga una -- postura "acrítica", en el sentido moderno de la palabra, sino que no queda enredado en las cuerdas del simple método. El va más allá, va hasta lo que se ha llamado, aunque él no hable -- así, "apriori materiales", no sólo apriori formales, del hombre que filosofa, hasta desembocar en una verdadera "metacrítica", como defiende el P. ROIG GIRONELLA (53).

Este mismo autor, en otro de sus estudios sobre este mismo tema, resume así sus pensamientos: "Parte, pues, Balmes del hecho (todavía no explicado, ciertamente, en este punto de partida, pero comprobado como hecho) de que poseemos inicialmente verdad y certeza de algo trascendente al pensar. Si lo pusiera como premisa lógica de su Criteriología, entonces - cometería petición de principio; pero no lo pone como premisa lógica de su estudio, sino meramente advierte que de hecho está sub-yacente (no su-puesta por él) esta realidad, y va a -- ver si puede explicar el cómo de este hecho" (54).

Y una vez más recurre, en apoyo de esta forma de proceder, a Kant. De la misma forma que él da por supuestas -- ciertas verdades de matemática y de física, y lo único que luego intenta hacer es justificarlas críticamente, así procede -- Balmes en el campo de la verdad y certeza. Indagando en esta -- fundamentación es cómo encontrará el dinamismo intelectual de la mente humana como última explicación. Este tema lo veremos en otro momento del trabajo con todo detenimiento. La comparación que establece Gironella nos parece demasiado forzada.

En este mismo sentido interpreta J. ZARAGUETA la -- filosofía de Balmes, reconociendo que el hecho de la certeza -- es el problema capital de todo su edificio filosófico. Cita -- las palabras de Balmes cuando escribe que, ante el hecho de la certeza, "el entendimiento se ofusca y el corazón se siente se bre cogido de un religioso pavor" (55), y subraya el ejemplo de que el escéptico que niega ésta se parece al físico que para -- buscar la naturaleza de la luz y sus leyes comenzara por pri-- varse de la luz misma y ponerse a oscuras. (56).

La certeza como hecho natural y primario, con lo -- que implica de consecuencias fecundas para la filosofía, res-- ponde a ese afán balmesiano de objetividad. Esta es, precisa-- mente, la que se ha llamado actitud fundamental de Balmes, "fi-- losofía de su filosofía" (57).

LLORENS Y BARBA, que en otros puntos no coincide -- con Balmes, aquí se expresa bien claramente:

"La cuestión de la certeza es capital en filosofía, y bien lo reconoce nuestro Balmes cuando elige para esta cuestión el primer -- capítulo de su filosofía Fundamen-- tal; capítulo cuya lectura reco-- mendamos, puesto que bien sentía nuestro filósofo toda la importan-- cia de la cuestión, y en él viene a concretar el estado de ánimo de quien se proponga resolverlo" (58).



## c) CONCLUSION

Con estos testimonios, y con la exposición de las mismas palabras de Balmes, creemos queda suficientemente aclarada la primera cuestión importante dentro de su filosofía del conocimiento: el hecho de la certeza.

Hemos comprobado que es un dato que está ahí y del que no nos es posible desprendernos a la hora de la ciencia; - también ha quedado claro cómo sobre este dato es posible construir una auténtica teoría del conocimiento que abarcará todo el campo de la justificación razonada, filosófica, de este hecho natural.

La duda absoluta, el escepticismo radical, es, sencillamente, un absurdo.

## Imposibilidad de una Ciencia

### Trascendental Humana

Asentado ya el hecho de la certeza y su alcance, - planteamos ahora, siguiendo también el pensamiento de Balmes, - la cuestión de los fundamentos de la misma. Con esta cuestión está estrechamente relacionada la siguiente: ¿existe una ciencia trascendental, o sea, un primer principio o verdad que pueda ser considerada como la base de todos los demás? Mas sencillamente, ¿existe una verdad de la cual dimanen todas las de-

más?

Esta es la nueva problemática en la que ahora hemos de ahondar.

#### Verdadero estado de la cuestión

Balmes, después de muchas páginas sobre la posibilidad o no de una ciencia trascendental humana, resume su pensamiento en estos términos:

"... recordaré el verdadero estado de la cuestión. No busco un -- primer principio tal que ilumine por sí solo todas las verdades, o que las produzca, sino una verdad que sea condición indispensable -- de todo conocimiento; por esto, -- no la llamo origen, sino punto de apoyo; el edificio no nace del conocimiento, pero estriba en él.

Como un cimiento hemos de considerar el principio buscado..."

¿Existe un punto de apoyo para la ciencia y para todo conocimiento, sea o no científico? Si existe, ¿cuál es?, ¿Hay uno sólo o -- son muchos? (59).

Diríamos que este es el final de un proceso que -- elabora pacientemente nuestro autor, el resultado ya bastante -- luminoso de sus investigaciones.

Como se deduce del texto citado el primer principio de los conocimientos se puede entender de dos formas radicalmente diferentes: o bien como una verdad de la cual dimanen todas las demás, o en cuanto que exprese una verdad de la que no se pueda prescindir a no ser haciendo desaparecer, con ella, todas las demás. En el primer sentido, dice Balmes, estaríamos buscando un manantial; en el segundo sólo un punto de apoyo para afianzar sobre él todo el edificio:

"Esta cuestión ofrece dos sentidos: o se busca una primera verdad, que contenga todas las demás, como la semilla, las plantas y --

los frutos, o se busca simplemente un punto de apoyo; lo primero da lugar a las cuestiones sobre la ciencia trascendental; lo segundo produce las disputas de las escuelas sobre la preferencia de diferentes verdades con respecto a la dignidad de primer principio" (60).

De momento nos interesa centrar nuestra atención en la primera cuestión. ¿Existe una verdad de la que dimanen todas las demás?. Balmes responde clara y categóricamente: "en el orden de los seres, en el orden intelectual universal, sí; en el orden intelectual humano, no". La respuesta abre un doble campo a la investigación: el de la verdad ontológica y el de la verdad intelectual. Este es el pensamiento de Balmes:

"En el orden de los seres -verdad ontológica- hay una verdad origen de todas: Dios. En el orden intelectual absoluto hay también esta verdad origen de todas: Dios. En el orden intelectual humano --verdad intelectual- no hay una verdad origen de todas, ni en el orden real ni en el orden ideal". (61).

Esta verdad ontológica, esta unidad de origen, la reconoce Balmes incluso en los sistemas panteístas o ateos, ya que unos y otros han de echar mano de alguna fuerza explicativa de la realidad.

Esta ciencia trascendental humana, esta posibilidad de que nuestro espíritu abraza todo el ser, es, en la condición actual, una "quimera". Eso sí, aunque no es posible a -- nuestro espíritu actualmente, tenemos algún indicio de que -- existe, pues en ese instinto de nuestro entendimiento para -- simplificar, para reducir todo, o gran parte, a la unidad, descubrimos un indicio, un anuncio, de esa ciencia única, "de esa intuición de la idea única, infinita". Esa es también la conclusión a que nos lleva la realidad del "genio", cuando vemos que se distingue por la unidad y amplitud de su concepción.

Veamos cómo va rechazando las diferentes posibilidades que podrían originar esa "ciencia trascendental humana":

a) IMPOSIBILIDAD DE LA CIENCIA TRASCENDENTAL HUMANA  
APOYADA EN LOS SENTIDOS

Seguimos, paso a paso, la elaboración balmesiana a la hora de descartar apoyos en que podría fundamentarse la ciencia trascendental humana.

¿Dónde encontraríamos esa verdad? ¿Dónde estaría esa fuente o semilla de la que vendrían a manar el resto de -- las verdades o conocimientos?.

Una primera posibilidad es que dimanara de los sentidos. Aquí nos hace ver el autor una doble realidad: por un lado, la multiplicidad de sensaciones; por otro, la semejanza de gradación entre ellas. La conclusión de estas dos demostraciones será la imposibilidad de que de los sentidos dimane esa -- "verdad trascendental".

"Las sensaciones son tan variadas como los objetos que las producen

...

Observando las impresiones que por los sentidos recibimos podemos notar que, con respecto a producir certeza, todas son iguales entre sí. Tan ciertos estamos de la sensación que nos causa un ruido cualquiera, como de la producida por la presencia de un objeto a nuestros ojos ...

Se infiere de lo dicho que no hay una sensación origen de la certeza de las demás..." (62).

Aun admitiendo que, filosóficamente, la certeza de todas las sensaciones estuviese vinculada a una de ellas, no habríamos solucionado el tema, pues seguiríamos atados a la -- fuerza de un hecho individual contingente y, por lo mismo, inválido para la explicación del resto de conocimientos humanos, conocimientos necesarios y universales.

Critica, ya en este momento, la postura de Condillac, comparando sus razonamientos a los de aquellos sacerdo--

tes que se ocultaban dentro de la estatua del ídolo y desde -- allí emitían sus oráculos:

"No es la estatua que se va an--  
mando lo que piensa y habla; es --  
Condillac que está dentro" (63).

El edificio de la estatua, arreglado sólo a base - de sensaciones transformadas, se viene abajo en el momento en - que se le exija no discurrir sino con esas sensaciones puras.

Por otra parte, si tuviese que apoyar la verdad de las sensaciones en algún principio del raciocinio, saldría del terreno de las sensaciones, del campo donde intentábamos bus-- car la "verdad trascendental".

Concluye Balmes de esta forma:

"De lo dicho resulta: primero, que no se encuentra una sensación ori-- gen de la certeza de las otras, -- lo que me he contentado con indi-- carlo aquí, reservándome demostrar lo al tratar de las sensaciones; -- segundo, que, aun cuando existie-- se esa sensación, no bastaría a -- fundar nada en el orden intelec-- tual, pues con las solas sensacio-- nes, lejos de poder ser la base de la ciencia trascendental, no -- sirven por sí solas para estable-- cer ninguna ciencia, pues de ellas, por ser contingentes, no pueden -- dimanar las verdades necesarias".  
(64)

b) INSUFICIENCIA PARA LA CIENCIA TRASCENDENTAL  
DE LAS VERDADES REALES

Balmes distingue bien claramente entre estas dos clases de verdades. Estas son sus palabras:

"Llamo verdades reales a los he-- chos. a lo que existe; llamo ide-- ales el enlace necesario de las ideas. Una verdad real puede ex-- presarse por el verbo ser tomado substantivamente,... ; una ver-- dad ideal se expresa por el mis--

mo verbo tomado copulativamente, - en cuanto significa la relación - necesaria de un predicado con un sujeto, prescindiendo de la existencia de uno y de otro" (65).

Cuando afirmo, por ejemplo: "yo soy", estoy expresando una verdad real, un hecho. Sin embargo, cuando digo: "lo que piensa existe", estoy expresando una verdad ideal. Lo que importa aquí es la relación necesaria del predicado al sujeto. No se afirma que, de hecho, alguien exista o piense, no; se -- afirma una relación necesaria entre el pensamiento y el ser, - es decir, si hay quien piensa, necesariamente tiene que exis-- tir.

Convendrá no perder de vista que para Balmes la -- verdad consiste en la "realidad de las cosas". Nos recuerda en varios lugares de su obra que cuando conocemos las cosas como son en sí "alcanzamos la verdad" (66).

Se ha planteado si Balmes hereda esta división de las verdades o si hay que atribuirle a él la paternidad y, den-- tro de la primera posibilidad, si la herencia vendría de la Es-- colástica o, más bien, de algún autor de la filosofía moderna ( ¿Leibniz? ). Parece suficientemente aclaratoria la nota que él mismo pone al final del capítulo VI, Libro I, de su Filoso-- fía Fundamental:

"En estas materias son dignas de leerse las obras de los escolásti-- cos: al tratar del objeto de la - ciencia son a un tiempo exactos y profundos. Dificilmente se puede excogitar nada con respecto a las clasificaciones de verdades que - ellos no hayan explicado o indica-- do" (67).

Hechas estas pequeñas aclaraciones sobre la verdad, sus clases y el origen de la división, volvemos a la línea prin-- cipal de su argumentación. Podríamos formular la siguiente tes-- sis: ninguna verdad real finita puede ser origen de todas las demás.

La condición de esta clase de verdad es que expre--

sa un hecho particular, contingente; y esta es la razón por la que no puede alcanzar a ser fuente o semilla, para seguir las metáforas balmesianas, de las demás verdades reales, ni tampoco de las verdades ideales.

Si viésemos intuitivamente la existencia infinita, entonces sí, entonces conoceríamos una verdad real origen de todas. Pero ocurre que ésta, la verdad infinita, sólo nos es accesible por el discurso, discurso que, lógicamente, está montado sobre la existencia de lo finito; luego, si prescindimos de éste, ni es posible el discurso, ni es posible la noticia de la verdad infinita. Así pues, por este camino no nos es posible esa ciencia anhelada:

"Con sólo prescindir de lo finito se hunde todo su discurso -el de cualquier hombre- ..." (68).

Por tanto, y dado que esa verdad real infinita no nos es posible en el estado actual, aunque tomemos la verdad real más segura, el hecho más cierto que se pueda imaginar, no sacamos de él nada si no se le fecunda con otras verdades ideales. En definitiva, seguiríamos con la imposibilidad de deducir de una verdad particular y contingente el resto de las verdades necesarias y universales.

Sin fecundar estos hechos por las verdades ideales no hemos dado un paso en la ciencia. El mismo Descartes, nos dice Balme, al consignar el hecho del pensamiento y de la -- existencia, pasaba, sin casi advertirlo, del orden real al orden ideal; es decir, fecundaba el hecho individual, con la -- verdad universal y necesaria, y esto apoyándose en la legimi-- dad de la evidencia de las ideas.

Por eso, puede concluir Balme diciendo que este -- autor, que con tanto empeño buscaba la unidad, se encontraba, ya desde el primer momento, con una triplicidad: "un hecho, -- una verdad objetiva, un criterio".

"Un hecho, en la conciencia del yo; una verdad objetiva, en la -- relación necesaria del pensamiento con la existencia; un crite-- rio, en la legitimidad de la evi

dencia de las ideas" (69).

Esto es un ejemplo de cómo un hecho, una verdad real, por fuerte y cierta que sea, como es el hecho de la condencia, no puede ser fuente de todas las demás verdades, no puede ser origen de esa ciencia trascendental de que estamos hablando.

Y esto lo defiende Balmes aun en el supuesto de -- que, en el orden de la creación, hubiese un hecho primitivo -- origen de todo el universo. Todavía, y en este supuesto, nos -- quedaría por explicar todo el orden ideal, infinitamente mayor que el de las existencias finitas.

Todavía más, aun suponiendo el descubrimiento de -- una ley simple, que preside el desarrollo de todas las demás... "¿qué sabríamos del mundo de las inteligencias y del de la posibilidad?"

Concluimos, con Balmes, que no hay ninguna verdad real que se pueda ofrecer como fundamento de esa "ciencia trascendental" humana.

c) TAMPOCO LA FILOSOFIA DEL "YO" PUEDE PRODUCIR  
LA CIENCIA TRASCENDENTAL

Ya hemos descartado que la ciencia trascendental -- pueda apoyarse ni en el testimonio de los sentidos ni en ninguna verdad real. Pero, ¿no podrá ser el "yo" la fuente válida que se anda indagando? Vamos a examinarlo.

Balmes analiza cómo el testimonio de la conciencia, que en sí es incontrovertible, no es suficiente en el caso de -- que sobre él pretendamos montar todo el edificio de la ciencia. Utilizando nuevas metáforas, a las que recurre con alguna frecuencia, nos viene a decir que ésta, la conciencia, es "un án- cora", no un "faro", que basta para que la inteligencia no naufrague totalmente, pero que es innecesaria para mostrarle y -- conducirla por todos sus posibles derroteros. Para que los hechos de conciencia tengan todo el valor científico es necesi-



rio objetivarlos.

Aquí encuentra nuestro autor el origen de "la oscuridad y esterilidad" de la filosofía alemana. Concede que Kant, al fijarse en el sujeto y no destruir la objetividad en el mundo interior, aunque tiene errores que no puede admitir, ofrece, sin embargo, muchos puntos luminosos al entendimiento. Fichte fue más allá, se instaló en un simple hecho de conciencia y no encontró más que "regiones tenebrosas o contradicciones"(70).

Puesto que el "yo" no es visto intuitivamente, sino que solamente se ofrece mediante sus propios actos, Balme puede decir:

"El yo considerado en sí no es -- punto luminoso; es un sustentáculo para el edificio de la razón; -- mas no la regla para construirle. La verdadera luz se halla en la -- objetividad; pues en ella está -- propiamente el blanco del conocimiento. El yo no puede ni ser conocido, ni pensado de ninguna manera, sino en cuanto se toma a sí mismo por objeto y, por consiguiente, en cuanto se coloca en la línea de los demás seres para sujetarse a la actividad intelectual que sólo obra en fuerza de las -- verdades objetivas"(71).

Queda claro, pues, que el yo, como tal, como sujeto, no puede ser punto de partida para la ciencia, aunque ciertamente sea su punto de apoyo. Balme recurre al argumento de siempre: lo individual --sería la ciencia de un individuo y conciencia concretas-- no es válido para lo universal y necesario. Y ese es el salto que daríamos de construir toda la ciencia sobre el "yo".

Por más que se analicen los hechos de conciencia, -- jamás encontraremos uno que pueda engendrar la luz científica:

"Estas consideraciones derriban -- por su cimiento el sistema de -- Fichte y de cuantos toman el yo -- humano por punto de partida en la carrera de las ciencias. El yo en sí mismo no se nos presenta; lo --

que conocemos de él lo sabemos -- por sus actos; ... "(72).

Dada esta condición de poder acceder al "yo" según sus respectivos actos, condición que coincide con el resto de los objetos, solamente podremos llegar a él, a su esencia, por algún tipo de raciocinio.

Todavía se expresa más categóricamente Balmes en las consideraciones siguientes:

"El pretender que del yo subjetivo surja la verdad es comenzar -- por suponer al yo un ser absoluto, infinito, origen de todas las verdades y razón de todos los seres, lo que equivale a comenzar la filosofía divinizando el entendimiento del hombre. Y como a esta divinización no tiene más derecho un individuo que otro, el admitirla equivale a establecer el panteísmo racional, que como veremos en su lugar, dista poco o nada del panteísmo absoluto" (73).

Estas son las consecuencias a que nos llevaría, según nuestro autor, la pretensión de fundamentar la ciencia -- trascendental en el "yo".

Además, si examinamos un poco detenidamente nuestra conciencia, veremos como nos confiesa que las verdades necesarias y universales más que fundarlas o crearlas, lo único que hace es "conocerlas". Ellas "ahí están". Por ejemplo, si meditamos en esta proposición: "Es imposible que, a un mismo tiempo, una cosa sea y no sea" y preguntamos si la verdad de la misma nace en y de nuestro pensamiento, de nuestro "yo", -- nuestra conciencia nos atestigua, sin ningún género de duda, -- que no. Antes de mi conciencia existía esa verdad; aunque yo no la pensara ahora también existiría. El "yo" no es más que -- "un ojo que contempla el sol, pero que no es necesario para la existencia del sol".

Por otra parte, todo conocimiento exige un objeto. Podemos interrogar: ¿Cuál es el objeto en el acto primario que se busca, según esta filosofía del puro yo? Si respondemos que

es el no yo, entonces, automáticamente, hemos destruido esa filosofía para caer en las que afirman otras verdades objetivas. Si respondemos que es el mismo yo, cabe una doble posibilidad: que sea en sus actos, y entonces todo se reduce a un mero análisis ideológico y no hemos adelantado nada; o bien, que sea - el yo en sí, pero éste ya hemos visto que no es posible ser conocido intuitivamente. En cualquier caso se nos cierra la puerta al verdadero camino de conocimiento que estamos buscando.

De entre todos los defensores de esta filosofía -- del yo, y como ya hemos apuntado, critica especialmente la -- postura de Fichte:

"Fichte comienza su obra titulada Doctrina de la ciencia diciendo - que se propone buscar el principio más absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. He aquí un - método erróneo: se comienza por - suponer lo que se ignora, la unidad del principio, y ni aun se -- sospecha que en la base del conocimiento humano puede haber una - verdadera multiplicidad. Yo creo que la puede haber, y que la hay en efecto ; que las fuentes de -- nuestro conocimiento son varias, - de órdenes diversos, y que no es posible llegar a la unidad sino - saliéndose del hombre y remontándose a Dios" (74).

El texto nos ofrece no sólo una crítica al esfuerzo de Fichte por fundamentar todo en el "yo", sino también apunta a la solución verdadera: la multiplicidad de criterios para solucionar el problema del conocimiento y de la ciencia. Por - el momento, sólo queremos detenernos en la primera parte; habrá ocasión oportuna para el desarrollo pormenorizado de la segunda.

Según esto, todo el esfuerzo del filósofo alemán - ha sido inválido a la hora de querer fundamentar la ciencia -- trascendental. Para Balme o no va más allá de Descartes, o se limita a un vano juego de palabras. Cita al mismo Fichte: " Si este principio es verdaderamente el más absoluto, no podrá ser

ni defendido ni demostrado. Deberá expresar el acto que no se presenta ni puede presentarse entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia; por el contrario, sobre él descansa toda conciencia, y sólo él la hace posible" (1ª parte/1) (75).

Le indigna a Balmes que el filósofo, sin ningún antecedente ni razón, asegure que el primer principio deberá expresar un acto. ¿Por qué no podría ser una verdad objetiva? - Esto ha sido el punto de partida de los filósofos anteriores, - incluso el de Descartes, cuando parte de que "todo lo que piensa existe".

"La observación que precede señala uno de los vicios radicales - de la doctrina de Fichte y otros filósofos alemanes, que dan a la filosofía subjetiva, o del sujeto, una importancia que no merece"(76)

El camino iniciado por Fichte, camino hacia un acto de conciencia enteramente puro, sin ninguna determinación, - no es posible. Si toma el acto en un sentido muy lato, como -- substratum de toda conciencia, "no hace más que expresar en - otros términos la idea de sustancia"; si habla de un acto propiamente dicho, no puede estar libre de toda determinación, -- "so pena de destruir su individualidad y su existencia"(77). - Es decir, no se piensa sin pensar algo ni se quiere sin querer algo. En todo acto de conciencia hay determinación.

Todavía añade Balmes lo siguiente:

"El acto indeterminado de Fichte no es más que la idea de acto en general; el filósofo alemán creyó haber hecho un gran descubrimiento cuando en el fondo no concebía otra cosa que el principio de los actos, es decir, la idea de sustancia aplicada a ese ser activo cuya existencia nos atestigua la conciencia misma"(78).

"Pero, desgraciadamente, ese yo misterioso que se nos hace aparecer en el vestíbulo mismo de la ciencia y que, a los ojos de la sana razón, no es ni puede ser -- otra cosa que lo que fue para Des

cartes, a saber, el espíritu humano, que conoce su existencia por su propio pensamiento, va dilatándose en manos de Fichte como una sombra gigantesca que, comenzando por un punto, acaba por ocultar - su cabeza en el cielo y sus pies en el abismo" (79).

La posibilidad del "yo" puro se nos muestra también incapaz de fundamentar esa ciencia trascendental humana. En -- las conclusiones que saca Balme al final del capítulo 12, libro 1, de la Filosofía Fundamental, en la número 16 escribe: - "Luego la filosofía del yo, o la que quiera explicar el mundo interno y externo partiendo del yo, es imposible, y comienza - por prescindir de uno de los hechos fundamentales de la psicología" (80).

#### d) LA CIENCIA TRASCENDENTAL Y LA IDENTIDAD UNIVERSAL

Otra posibilidad se ha buscado en la llamada identidad universal. Esta posibilidad se nos muestra, en principio, bastante problemática a poco que se observe. En efecto, comprobamos que más que unidad lo que encontramos, tanto a nivel interno como externo, es la multiplicidad. A nivel interno: multiplicidad de ideas, de percepciones, de juicios, etc. A nivel externo: multiplicidad de seres, de apariencias, etc. Surge, - inevitablemente una pregunta, ¿dónde está, pues, la unidad y - la identidad?.

Y, sin embargo, esto se ha defendido. Se ha querido mostrar que el mundo exterior es, " o una pura apariencia, - o un ser que nada tiene de semejante a lo que se figura el género humano". Se ha querido mostrar un yo origen de todos los seres, o mejor dicho, un ser único del cual todos los demás no son sino modificaciones fenomenales:

"¿Creerán los lectores que finjo - un sistema para tener el gusto de combatirlo? Nada de eso, la doctrina que se acaba de exponer es la doctrina de Shelling" (81).

Apunta cómo una de las causas de este error es la oscuridad en el problema del conocimiento, el olvido de que el conocer es una acción inmanente, y al propio tiempo relativa a un objeto externo -salvamos el caso en que el ser inteligente se toma a sí mismo por objeto con un acto reflejo-. Reconoce - Balmes que en esta acción hay problemas difíciles, dificultades gravísimas, pero no por eso se ha de recurrir al abandono de la empresa y a la búsqueda de caminos inaceptables.

La representación es un hecho; ¿cómo se explica? - ¿no está indicando que en el fondo de todas las cosas hay una unidad, una identidad? Respuesta de Balmes:

"No, no es así; no puede ser así; esto es un absurdo que la razón - más extraviada no alcanza a devorar" (82)

La identidad universal, por tanto, no explica la - realidad, más bien confunde. No explica el hecho del conocimiento, pues en él vemos que hay dualidad, sujeto y objeto, percepción y cosa percibida; y esto aun cuando, por hipótesis, nos - tomemos a nosotros como objetos de reflexión.

Balmes se extiende largamente en la prueba de esta dualidad del conocimiento como uno de los hechos primitivos y fundamentales de nuestra conciencia, del hecho del conocimiento. Concluye:

"Los sostenedores de la identidad universal, a más de contradecir - uno de los hechos primitivos y -- fundamentales de la conciencia, - no adelantan nada para explicar - ni el origen de la representación intelectual ni su conformidad con los objetos" (83).

También en las conclusiones del capítulo 12, que - hemos citado anteriormente, afirma categóricamente lo siguiente:

"Luego la doctrina de la identidad universal es absurda también; pues que da a la materia inteligencia e inteligibilidad inmediata, cuando no puede tener ni uno

ni otro" (84).

•) LA "REPRESENTACION" Y  
LA CIENCIA TRASCENDENTAL HUMANA

Todavía hemos de examinar otros esfuerzos que se han dado en este intento de búsqueda de una verdad real de la que dimanen todas las demás.

Esta verdad real tendría que ser percibida, como es lógico, inmediatamente. En otro caso, perdería su categoría de primera y todo se nos vendría abajo. Como esta inmediación no la tiene sino el yo para consigo mismo, el hecho buscado habría de ser el propio yo. Es absurdo que el yo sea el origen de todo lo que existe, pero no que sea principio representativo de eso mismo. ¿No se podría admitir que existe un hecho representativo de todo lo que el humano entendimiento puede conocer?. Este sería el yo y le habríamos de conceder una fuerza representativa de todo el mundo interior y exterior:

"Esta explicación recuerda el famoso sistema de las mónadas de -- Leibniz, sistema ingenioso, arran que sublime de uno de los genios más poderosos que honraron jamás al humano linaje" (85).

Luego de reconocer Balme los méritos que cree encontrar en el autor de la Monadología le hace también sus críticas. Afirma, en primer lugar, que su maravillosa concepción es sólo una hipótesis. En este caso, dirá, no sirve para explicar nada, a no ser que queramos convertir la filosofía en un simple juego de combinaciones ingeniosas. Pero, aun suponiendo que concedemos al yo la fuerza representativa, a modo de un espejo que refleja todo, no tendríamos explicado el orden y combinación de todas las representaciones.

Sin embargo, y en aras de la verdad, reconoce Balme que Leibniz jamás se ha planteado el problema de fundar toda la ciencia en un solo hecho.

f) IMPOSIBILIDAD DE ENCONTRAR EL PRIMER PRINCIPIO  
EN EL ORDEN IDEAL

Lo que no hemos encontrado en el campo de los hechos, tampoco lo hallaremos en el campo de las ideas:

"pues no hay ninguna verdad ideal, origen de todas las verdades"(86).

Hemos visto que la verdad ideal es la que expresa - relación necesaria de ideas, prescindiendo de la existencia de los objetos a que se refieren. De ahí, y por lógica consecuencia, puede concluir Balmes:

" luego resulta en primer lugar -- que las verdades ideales son absolutamente incapaces para producir el conocimiento de la realidad"(87)

Es decir, que para conducir a algún resultado seguro en el orden de las existencias, las verdades ideales necesitan un hecho al que se puedan aplicar. Sin esta condición, por más fecunda que supongamos la verdad ideal en su propio orden, para nada nos sirve en orden a la explicación y conocimiento de los hechos. De la misma forma que, sin la verdad ideal, el hecho queda en su individualidad aislada, incapaz para el conocimiento como tal, así la verdad ideal, separada del hecho, permanece en el mundo lógico.

Balmes pone el ejemplo del mismo principio de contradicción en favor de su pensamiento. Pregunta, ¿qué se adelanta con este principio solo? Nada, pues, si no se pone la condición de la existencia o no existencia, el sí y el no son indiferentes en el orden real; "nada se sabe con respecto a ellos, -- por grande que sea la evidencia en el orden ideal".

El orden ideal, por su propia cuenta, tampoco es suficiente para la explicación universal de todos los conocimientos, para la ciencia trascendental.

La unión de los dos órdenes, el real y el ideal, el de los simples hechos y el del pensamiento, es lo que nos puede garantizar la auténtica ciencia:



"Para pasar del mundo lógico al mundo de la realidad, bastará un hecho que sirva como de puente; - si le ofrecemos al entendimiento, las dos riberas se aproximan, y - la ciencia nace. Yo siento, yo -- pienso, y existo. He aquí hechos de conciencia; combínesse uno cualquiera de ellos con el principio de contradicción, y lo que antes eran intuiciones estériles se desenvuelven en ratiocinios fecundos, que se dilatan a un tiempo - por el mundo de las ideas y el de la realidad" (88).

La unión de estos dos órdenes produce la luz, mientras que con la separación nos quedamos o en una intuición abstracta y vaga o en una verdad particular que, por sí sola, nada nos puede dar de verdaderamente científico.

Con todo ello Balme nos ha demostrado la imposibilidad de la llamada "ciencia trascendental humana", la imposibilidad de encontrar esa verdad "fuente" o "semilla" de la que dimanen todo el resto de las verdades.

NOTAS

(1) Centenario de Balmes, I-II, pág. 443-444. Santander(1910)

(2) F.F., I,1,1 II, pág. 8

(3) F.F., I,1,2 II, pág. 9

(4) F.F., I,1,3 II, pág. 9

(5) F.F., I,2,5 II, pág. 11

(6) F.F., I,34,337 II, pág. 181

(7) F.F., I,2,8 II, pág. 12

(8) F.F., I,2,14 II, pág. 15

(9) F.F., I,2,14 II, pág. 15

(10) F.F., I,2,9 II, pág. 13

(11) F.F., I,2,11 II, pág. 13

(12) F.F., I,2,15 II, pág. 15

(13) F.F., I,2,15 II, pág. 15

(14) F.F., II,4,24 II, pág. 203

(15) F.F., II,4,24 II, pág. 204

(16) F.F., I,2,8 II, pág. 12

(17) F.F., I,18,172-3 II, pág.92-93

(18) F.F., I,2,15 (nota) II, pág. 16

(19) F.F., I,34,337 II, pág. 181

(20) Ibidem

(21) F.F., I,3,16 II, pág. 16

(22) F.F., I,3,25 II, pág. 19

(23) F.F., I,3,25 II, pág. 19

(24) F.F., I,3,26 II, pág. 19

(25) F.F., I,3,27 II, pág. 20

(26) F.F., I,3,28-9 II, pág. 20

(27) F.F., I,3,30 II, pág. 21

(28) F.F., I,3,31 II, pág. 21

(29) F.F., I,3,35 II, pág. 22

(30) F.F., I,4,36 II, pág. 22

(31) F.F., I,5,57 II, pág. 31

(32) F.E., Ideología pura, 14, 170 III, pág. 278

(33) F.F., I,2,4 (nota) II, pág. 10

(34) F.F., I,9,100 II,pág. 54

- (35) CUESTA, Salvador: Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro, pág. 212, ESTUDIOS SOBRE B. (Vich) 1972.
- (36) CUESTA, S., o.c., pág. 214
- (37) CUESTA, S., o.c., pág. 215
- (38) CUESTA, S., o.c., pág. 217
- (39) CUESTA, S., o.c., pág. 215
- (40) CUESTA, S., o.c., pág. 223
- (41) F.F., I, 2, 14     II, pág. 15
- (42) ROIG GIRONELLA, J., S.J.: Balmes Filósofo. Ed. Balmes, Barcelona (1969), pág., 36.
- (43) Ibidem, pág. 37
- (44) Ibidem, pág. 38
- (45) Ibidem, pág. 38
- (46) Ibidem, pág. 39
- (47) ROIG GIRONELLA, o.c., pág. 40
- (48) F.F., L, I, 2, 14     II, pág. 15
- (49) CUESTA, S., o.c., pág. 226
- (50) F.F., I, 18, 173     II, pág. 93-4
- (51) RUIZ DEL CASTILLO, C.: El buen sentido en Balmes. Conferencia pronunciada en Vich en el centenario de la muerte de - B. ESTUDIOS SOBRE B. Vich (1972), pág., 102-103.
- (52) Ibidem
- (53) ROIG GIRONELLA, J., o.c., pág. 29.
- (54) ROIG GIRONELLA, J.: Estudios de Metafísica. Barcelona, (1959) pág. 200.
- (55) F.F., I, 1, 3     II, 9
- (56) ZARAGUETA, J., GONZALEZ, I., MINGUIJON, S., CORTS GRAU, J.: Balmes. Filósofo, social, apclogista y político. Instituto Balmes de sociología. Madrid, 1945, pág. 11-129; (97)
- (57) ROIG GIRONELLA, J.: Criterio de El Criterio. RAZON Y FE, 130 (1944), Madrid, pág. 537-550.
- (58) LLORENS Y BARBA: Lecciones de Filosofía. Publicaciones de - la Facultad de Filosofía y Letras. Barcelona (1920), Tomo II, pág. 172.
- (59) F.F., I, 15, 143     II, 77
- (60) F.F., I, 34, 337     II, 182

- (61) Ibidem
- (62) F.F., I,5,54-55      II, pág. 30
- (63) F.F., I,5,61      II, pág. 32
- (64) F.F., I,5,63      II, pág. 33
- (65) F.F., I,6,65      II, pág. 34-5
- (66) Criterio, I,1      III, pág. 553
- (67) F.F., I,7,69 (nota) II, pág. 37
- (68) F.F., I,6,67      II, pág. 35
- (69) F.F., I,7,68      II, pág. 36
- (70) F.F., I, 7,71      II, pág. 38
- (71) F.F., I, 7,71      II, pág. 38
- (72) F.F., I,7,74      II, pág. 40
- (73) F.F., I,7,75      II, pág. 40
- (74) F.F., I,7,79      II, pág. 42
- (75) F.F., I,7,80      II, pág. 42
- (76) F.F., I, 7,80      II, pág. 42
- (77) Ibidem
- (78) F.F., I,7,80      II, pág. 44
- (79) F.F., I,7,83      II, pág. 46-47
- (80) F.F., I,13,125      II, pág. 70
- (81) F.F., I,8,87      II, pág. 49
- (82) F.F., I,8,90      II, pág. 50
- (83) F.F., I,8,98      II, pág. 52
- (84) F.F., I,12,125      II, pág. 70
- (85) F.F., I,10,107      II, pág. 58
- (86) F.F., I,14,138      II, pág. 75
- (87) F.F., I,14,138      II, pág. 75
- (88) F.F., I,14,139      II, pág. 76

## CAPITULO III

### Sistemas Unilaterales

En la formulación de este nuevo capítulo se trata de expresar aquella raíz última por la que Balmes juzga que -- una serie de sistemas filosóficos son inválidos, infructuosos, a la hora de solucionar el problema del conocimiento: la unilateralidad.

No se ha de olvidar, como se ha visto en el capítulo precedente, que no hay ninguna verdad, ni real ni ideal, de la que pueda dimanar el resto del edificio filosófico. Ello -- nos obliga a restringir nuestra investigación a lo que Balmes llama "punto de apoyo para la ciencia".

Estas advertencias harán más fácil la comprensión de este capítulo, es decir, las críticas que Balmes formula -- contra una serie de sistemas que, en el fondo, por uno u otro lado, cometen el mismo defecto: la unilateralidad.

Salvando la multiplicidad de variantes de los diferentes autores y sistemas, se puede afirmar, en líneas generales, que el fiel que marca los ámbitos de esas interpretaciones va desde la unilateralidad de los hechos, por un lado, a la unilateralidad de la razón, por el otro. Recogemos este tes

timonio de ROIG GIRONELLA: "Unos parten de los hechos; tanto - si son externos y nos atestiguan de ellos los sentidos, como - si son internos y nos los da directamente la conciencia, siempre la fuente de información será según estos filósofos la conciencia. Balmes les demuestra que la conciencia se requiere, - pero que no basta: que o bien llegarán con su uso exclusivo a un callejón sin salida (porque con sólo hechos sin principios universales no se hace ciencia), o bien padecerán una ilusión al ilusión al imaginarse que después de haberse encerrado en - la conciencia pueden salir de ella: Descartes (o Husserl, añadiríamos ahora) imaginó que con ella sola fundaría una sistematización ..."(1).

Otros pretenden partir del ejercicio racional de - demostración, con evidencias estrictas: tal Espinosa, o Kant, - o Fichte, o Hegel, etc., o aun Descartes, una vez admitido el primer testimonio de conciencia. ...Balmes demuestra que son - inconsecuentes, que son poco exigentes consigo mismos, que lógicamente no podrían dar los saltos que creen dar, de la esencia al existir ..."(2).

Exponemos los principales sistemas que estudia el mismo Balmes:

a) BALMES Y EL RACIONALISMO CARTESIANO

Uno de los puntos más debatidos, en esta nueva -- cuestión que hemos enunciado, se refiere, sin ninguna duda, a la relación entre Balmes y Descartes. Se han planteado varios interrogantes: ¿conocimiento?, ¿influencia?, ¿crítica? ... Las interpretaciones de los autores posteriores no están unánime-- mente de acuerdo a la hora de valorar esta relación.

FONT Y PUIG, analizando el tema del conocimiento - en Balmes, viene a concluir que, desde este punto de vista, según el pensamiento de Balmes, todos los razonamientos sobre la legitimidad de nuestra certeza, sobre la posibilidad del conocimiento y sobre la trascendencia del conocimiento descansan - en la presencia indudable del "pensar", ya que no es posible -

dudar sin pensar: "De lo dicho se desprende que en realidad, - estudiando el libro primero de la Filosofía Fundamental, y -- otros lugares complementarios, la doctrina crítica de Balmes - se asemeja a la de Descartes más que a la de ningún otro clásico de la filosofía" (3).

Por otro lado, en los escritos de nuestro autor, - encontramos citas altamente significativas. Por ejemplo en el capítulo II de su popular obra El Criterio habla de Descartes con un gran respeto y simpatía, y valora sus pensamientos como "una colosal concepción" (4).

En otro momento de la misma obra escribe:

"La duda de Descartes fue una especie de revolución contra la autoridad científica y, por tanto, - fue llevada por muchos a una exageración indebida ... La autoridad de algunos escritores se había levantado más alto de lo que convenía, y era menester un ímpetu como el de la filosofía de Descartes para derribar a los ídolos" (5).

Estudiando la filosofía de Fichte y comparándola - con el pensamiento cartesiano también son para éste los honores cuando exclama sin titubeos: ¡Cuán grande parece Descartes al lado de Fichte! Al consignar el hecho del pensamiento en -- uno y otro autor reconoce que Descartes lo hace de una manera clara y cabal, mientras que Fichte da largos rodeos y desconcierta. Concluye: "lo primero, es propio del genio; lo segundo, del sofista" (6).

Los testimonios que acabamos de recoger podrían -- darnos la impresión de que Balmes es un fiel admirador y discípulo, sin más, del pensamiento cartesiano. No es cierto.

Una dosis de "herencia de modernidad" sí tenemos que reconocer. Las salpicaduras de lo que pudo suponer la revolución cartesiana en filosofía han llegado hasta nuestro autor. El planteamiento del problema del conocimiento y las cuestiones que lleva implicadas, la consideración de la Crítica por encima de la Ontología, es algo que se nota en la obra del filósofo -

de Vich. Yo me atrevo a decir más: Descartes planteó un grave problema de división radical de los dos mundos, el del pensamiento y el de la extensión, y no halló forma digna racional de resolverlo; tampoco lo hicieron sus inmediatos seguidores, sino que a veces hicieron más profundo el abismo, ¿sería aventurado decir que es la solución balmesiana la respuesta justa a tal problema?

Trataremos de seguir, paso a paso, la verdadera relación entre estos dos pensadores.

Comienza Balmes uno de sus capítulos del libro primero con estas preguntas:

"¿Estoy seguro de que existo? Sí.  
¿Puedo probarlo? No. La prueba su  
pone un raciocinio; no hay raciocinio sólido sin principio firme en que estribe; y no hay principio firme si no está supuesta la existencia del ser que raciocina" (7).

Esta es la tesis que trata de defender en este capítulo citado, que nuestra existencia no puede ser demostrada, puesto que la conciencia que de ella tenemos es "tan clara y tan viva" que no nos deja la menor incertidumbre de la misma.

"Lejos de que todo sea demostrable, se puede demostrar que hay cosas indemostrables" (8).

Sin esta presencia íntima de nuestros actos interiores -prescindimos ahora de las cuestiones que puedan llevar anejas-, sin este dato de conciencia, es imposible que nos empeñemos en dar ni un paso en nuestros conocimientos.

Comenta Balmes que el principio cartesiano "pienso, luego existo", sería, ciertamente, insostenible si se presenta se como un verdadero raciocinio. Pues, en el supuesto de una duda universal, con qué razón se podría partir de unos principios para formar ese supuesto raciocinio; ciertamente, con ninguna.

Las palabras de Balmes no pueden ser más claras:

"He aquí, si no me engaño, la men  
te de Descartes: "Yo quiero dudar



de todo; me retraigo de afirmar - como de negar nada; me aísla de - cuanto me rodea, porque ignoro si esto es algo más que una ilusión. Pero, en este mismo aislamiento, - me encuentro con el sentimiento - íntimo de mis actos interiores, - con la presencia de mi espíritu: - yo pienso, luego soy; yo pienso, - así lo experimento de una manera que no me consiente duda ni incertidumbre; luego soy, es decir, -- ese sentimiento de mi pensamiento me hace sabedor de mi existencia" (9).

No hay, pues, ningún tipo de raciocinio; hay la -- simple consignación de un hecho que, en su plena comprensión, - lleva la visión de la existencia como algo identificado con él. El verbo "identificar" lo pone el propio Balmes.

Este modo de proceder cartesiano es mucho más universal de lo que, a primera vista, nos pudiera parecer. Los - pasos que da Descartes son, nos dice Balmes, los que da todo - filósofo. Si quiere dudar de todo es, precisamente, porque -- quiere examinar el origen y certeza de sus conocimientos. Pero, racionalmente hablando, ¿en qué consiste esta duda?, ¿es real y verdadera? No, esto sería imposible:

"El hombre, por ser filósofo, no alcanza a destruir su naturaleza; y la naturaleza se opone invenciblemente a esa duda rigurosa"(10)

Positivamente afirma que no es sino una ficción, - como ya hemos señalado anteriormente, una no atención a un convencimiento que abrigamos, y que lo hacemos a cada paso en el resto de las ciencias.

La segunda parte del método de Descartes consiste en tomar el pensamiento propio por punto de partida (11). (Hace notar muy bien Balmes que Descartes bajo la palabra "pensamiento" entendía todo aquello de que tenemos conciencia inmediata, no sólo el pensamiento entendido en un sentido puramente intelectual.)

Es decir, Descartes "arruina" todo con la duda, ex  
cepto la conciencia de sí mismo, que le es imposible arruinar.  
Así es, también, nos dirá, como procedemos ordinariamente:

"Todos los trabajos ideológicos -  
comienzan, pues, por la consigna-  
ción del hecho de la conciencia -  
de nuestras ideas, y no puede ser  
de otro modo con respecto a la --  
certeza" (12).

b) VALORACION DEL PRINCIPIO CARTESIANO

Balmes se pregunta si el principio de Descartes, -  
tomado en el sentido correcto, merece o no el título de princi  
pio fundamental.

"¿El principio "yo pienso" -dice- depende de otro?"  
Si se entiende por este principio el simple hecho de conciencia,  
es evidente que no. Para nuestro entendimiento, nosotros somos  
el primer dato; todo lo que conocemos supone nuestra concien--  
cia:

"Si la suprimimos, lo destruimos  
todo; y si ensayamos el destruir-  
lo todo, ella permanece" (13).

Si se entiende por tal principio una proposición,-  
entonces debe de haber dimanado de un raciocinio; y así no pue-  
de ser el principio fundamental de nuestros conocimientos.

Faltando los demás principios, ¿falta también el -  
presente? Vale la misma distinción: como simple hecho, no; co-  
mo proposición, sí.

Admitido el principio "yo pienso", ¿puede ser con  
ducido a la verdad, al menos indirectamente, quien niegue los  
demás? Reducir por raciocinio a quien niega todos los princi--  
pios, incluso el de contradicción, es imposible. No hay otro -  
camino que llamarle la atención sobre sí mismo, gritarle con -  
ánimo de despertar su razón.

Añade en una nota que con respecto a la distinción  
entre el testimonio de la conciencia y el de la evidencia, así

como en lo tocante al análisis de la proposición: yo pienso, - luego existo, no cabe duda que Descartes no se expresa con bastante precisión y exactitud.

Hasta este momento hemos querido citar los pensamientos del propio Balmes, en los que hemos visto bastantes -- muestras de simpatía y respeto por el autor.

Para CARLOS RUIZ DEL CASTILLO la postura filosófica de Balmes es radicalmente contraria a toda la filosofía moderna: "Balmes nos dirá clásicamente, en la primera página de la obra en que mejor muestra el oficio del buen sentido, que -- "la verdad es la realidad de las cosas", y precisamente por -- ser real la verdad es asequible al entendimiento. Esto no es -- la Razón moderna, La Razón pura, el mundo introspectivo de la Gnoseología. No nos ofrece el panorama del mundo moderno, que ha relativizado la verdad y ha roto en mil pedazos la unidad -- del ser y de la vida" (14).

Descartes, como indicador y padre de ese pensamiento moderno, caería también en ese mundo contrario al pensamiento de Balmes.

Otros autores, por el contrario, señalan grandes -- afinidades entre ambos pensadores: Descartes y Balmes (15). -- También COMELLAS y CUESTA señala que en los escritos filosóficos de Balmes se ve la influencia de Descartes y de la escuela escocesa: "A la primera es debida la tendencia subjetiva -- que en él se observa muchas veces. A la segunda debe atribuirse su doctrina sobre el impulso natural irresistible, como criterio de verdad" (16).

Señala luego el autor que si Balmes hubiese podido aprovecharse de los estudios hechos en nuestros días sobre Descartes y la filosofía escocesa, habría pensado de un modo algo diferente, y deseado que sus discípulos y admiradores no siguieran a Descartes ni a Reid en estos puntos.

Citamos el texto como testimonio de los que han -- visto la influencia cartesiana en Balmes, no porque nos parezca un juicio acertado ni mucho menos. Al contrario, además de no descubrir demasiado al afirmar que de haber visto Balmes --

los estudios posteriores posiblemente hubiese modificado algo su pensamiento, el juicio va cargado de errores que no es el momento de criticar.

Más ecuánime parece el juicio de MENENDEZ Y PELAYO cuando nos dice que donde no se conserva piadosamente la herencia de lo pasado, pobre o rico, grande o pequeña, no esperemos que brote un pensamiento original ni una idea dominadora. Un pueblo nuevo puede improvisarlo todo menos la cultura intelectual. Un pueblo viejo no puede renunciar a la suya sin extinguir la parte más noble de su vida, y caer en una segunda infancia muy próxima a la imbecilidad senil.

Balmes, -continúa-, comprendió mejor que ningún otro el pensamiento de su nación. "La filosofía moderna, aún en lo que tiene de más opuesto a nuestro pensador, ... entró en España principalmente por las exposiciones y críticas de Balmes.

...

Santo Tomás, Descartes, Leibniz, la escuela escocesa, muy singularmente combinados, son los principales elementos que integran la Filosofía Fundamental y, sin embargo, este libro es un organismo viviente, no un mecánico sincretismo" (17).

El P. FLORI, en uno de sus muchos trabajos sobre el pensamiento de Balmes, dice que hay dos rasgos característicos en la obra balmesiana: la "modernidad" y la "escolasticidad": "Se enfrenta con los errores modernos y de modo especial con la clave de todos ellos, el criticismo Kantiano, y les busca solución adecuada en la enseñanza tradicional de las escuelas. No obstante, ello no quiere decir que acepte todo el peripatetismo escolástico; pues, como hemos visto, en algunos puntos se inclina hacia Descartes, Leibniz; no deja de mostrar simpatías por la escuela escocesa, y a lo largo de su obra nos es dado sorprender no pocos trazos de cuño agustiniano" (18).

Todavía hemos de añadir algún testimonio en prueba de esta herencia cartesiana que estamos viendo en nuestro filósofo, Jaime Balmes: "Con respecto al origen de las ideas, admite Balmes que no hay ideas innatas, y explica el mecanismo del

conocimiento por un sistema en el que se combinan opiniones de Santo Tomás y Descartes. No olvidemos que en la obra de Balmes como filósofo se juntan a la doctrina tomista tradicional, ciertas dosis de cartesianismo, fideísmo a lo Jacobi"...(19). "Balmes no conoció el universal metafísico. La demasiada separación que hace constantemente de lo subjetivo y objetivo, de la idea y su objeto, que siempre ha de ser intrínseco a ella, indica en este orden su dependencia de Descartes" (20).

Así concluye ORTUZAR en un estudio en que compara la filosofía de Balmes con la de Newman, en concreto al cimentar uno y otro la cuestión de la certeza, cuestión en la que el autor quiere ver fuentes comunes, como podría ser la propia filosofía cartesiana, sobre todo, en la cuestión de la "evidencia".

Fr. ALONSO BARROSO en un artículo titulado: Valor histórico de Balmes, señala las influencias de Descartes en la filosofía de Balmes, precisamente en lo que él llama su "segundo período": "Surge después el período medio ..., donde se notan la influencias de Descartes, Leibniz y de la filosofía escocesa ..." (21).

También Fr. RAFAEL L. DE MUNIAIN afirma que Balmes conoce perfectamente la problemática de la filosofía moderna; en concreto, cómo el problema del conocimiento ha suplantado a todo otro problema ontológico, y cómo la última consecuencia a la que tal planteamiento ha conducido ha sido a una total absorción, consciente o inconsciente, del objeto en el sujeto: "Sin embargo, es también muy cierto el entusiasmo que sentía y que sin rebozo manifestaba por los más altos exponentes de la Filosofía Moderna, Descartes ..." (22).

"No es difícil señalar amplios sectores de coincidencia entre Balmes y la Filosofía Moderna" (23).

Este sería el caso que nos ocupa, es decir, que para Balmes el primer problema de la Filosofía sea el problema del conocimiento. Así escribió: "La Ontología la he incluido en la Ideología, porque las cuestiones ontológicas no se resuelven como es debido en no situándose en la región de las ideas" (24).

El autor que comentamos ve también la influencia - en la cuestión del "ponte" -puente-, entre lo ideal y lo real, - lo subjetivo y lo objetivo y que, afirma, necesariamente se ha brá de resolver en favor de lo subjetivo.

La misma realidad de la "sensación", que incluye - todas las afecciones de los sentidos, ya sean actualmente producidas, ya recordadas, ya imaginadas, le parece "hija legítima de la pensée cartesiana" (25).

Un testimonio más a favor del pensamiento de cómo pone la Crítica por encima de la Ontología, siguiendo en esto el influjo de la F. Moderna: "La segunda (consecuencia) es la de que, a pesar de haber resucitado la metafísica, según nuestro parecer y debido al mismo influjo de la Ideología (Filosofía Moderna), quedó la Ontología no sólo relegada a segundo -- plano, sino que no pudo recobrar el vigor que tenía en la época clásica del escolasticismo" (26).

El conocimiento y herencia, en algún sentido al me nos, de Descartes en la filosofía de Balmes queda definitiva-- mente asegurado. ¿Quiere esto decir que acepte, sin más, sus - soluciones, concretamente su solución al problema del conoci-- miento? No. Balmes seguirá viendo unilateralidad e imposibilidad de solución al problema en la pretensión de fundamentar to do en el solo hecho de conciencia, sobre todo si éste se toma en su más pura simplicidad, cosa que, por otra parte, no se da en Descartes. No se da, porque en su principio originario quie re ver identificados el pensamiento y la existencia, como Balmes se ha encargado de demostrar. Ni la sustancialización del yo, como supone su principio, ni la objetivación de la existen cia, pueden realizarse en virtud de la conciencia pura.

Otro testimonio del P. FLORI, S.J., merece la pena recordar en este momento, y que viene en apoyo de la postura - que acabamos de defender. El reconoce, como no podría por me-- nos, un cierto influjo, pero está muy lejos de considerar que sus pensamientos sean algo idéntico, como una copia y su modelo: "El juicio que a Balmes mereció la obra filosófica de Descartes es indudablemente uno de los más serenos e imparciales.

En él se reconocen, como es justo, las buenas cualidades y méritos del filósofo francés, tributándosele por ello elogios tales que a un lector superficial podrían hacer sospechar identidad de pensamiento, no obstante la oposición irreductible de la ideología de ambos escritores, claramente indicada por calificativos tan opuestos como el de "padre de la filosofía moderna" (27).

Con todo el valor que se le pueda dar al hecho de conciencia -y Balmes se lo da-, es inútil que, sobre él, se quiera apoyar todo el proceso filosófico. La suerte del que pretenda seguir por este camino no irá más allá que la del empirismo, y que veremos posteriormente. Diríamos: la conciencia, sí; pero sola, no.

Balmes no se identifica, pues, con Descartes en el planteamiento y solución del problema. Veamos lo que vale la conciencia sola para nuestro autor:

"Estos hechos -de conciencia- no tienen un valor científico sino - cuando se objetivan, permítaseme la expresión, o bien cuando, reflexionando sobre ellos el espíritu, los baña con la luz de las verdades necesarias" (28).

Con el simple esquema cartesiano, según juzga Balmes, no saldríamos del campo de la conciencia, del "me parece", y, por tanto, no llegaríamos a la verdadera ciencia. TIRSO ALE SANCO, en su tesis doctoral, trae a colación un ejemplo bien significativo:

"Ya la Escuela de Elea, rechazando el testimonio de los sentidos, pues consideraban la información sensible y experimental como fuente de engaño y error, construyó - una filosofía exclusivamente con la dialéctica de la inteligencia y de sus verdades ideales" (29).

Así llegaríamos a una ciencia puramente ideal, de relaciones necesarias entre las ideas, pero desconectada totalmente del orden de las existencias. Ciertamente que el mismo -

Descartes quiso evitar estas conclusiones y, echando mano de - Dios, quiso salvar el abismo que separaba su conciencia de las existencias concretas del mundo. Aunque no encontramos palabras duras en las obras de Balmes contra esta solución, sino que, a veces, parece querer salvar su "religioso recurso a Dios", sin embargo, en la solución positiva que Balmes dará al problema - del conocimiento encontramos, implícitamente, una condenación y rechazo de la aportación cartesiana.

Un salto infundado ve claramente Balmes en el argumento de Descartes nos ofrece como prueba de la demostración - de la existencia de Dios. Pretende demostrar esa existencia -- fundándose en que el predicado existencia está incluido en la idea de un necesario infinito:

"La idea de ser necesario envuelve la existencia, mas no real, si no lógica o concebida, pues que - teniendo la idea de ser necesario nos resta todavía la dificultad - de si le corresponde algún objeto; el predicado conviene al sujeto - en el modo en que se pone el mismo sujeto, y como éste no es pues to sino en un orden puramente ideal, el predicado es también puramente ideal" (30).

No está de acuerdo nuestro autor con la forma de - solucionar el problema, el "salto" de lo ideal a lo real, que - tiene el filósofo francés.

A continuación señala cómo esto, la demostración - de la existencia de Dios, sí es posible introduciendo en el raciocinio otros elementos -datos reales- que la experiencia nos proporciona.

Ni en el caso de Dios ni en ningún otro es posible elaborar la auténtica ciencia a partir de la sola idea, de la pura conciencia:

"Las verdades generales por sí solas, aun en orden puramente ideal, no conducen a nada, por lo indefinido de las ideas que contienen; y, por el contrario, las verdades particulares, por sí solas,



tampoco producen ningún resultado, porque se limitan a lo que son, - imposibilitando el discurso, que no puede dar un paso sin el auxilio de las ideas y proposiciones generales. De la unión de unas -- con otras resulta la luz; con la separación no se obtiene más que una intuición abstracta y vaga o la contemplación de una verdad -- particular que, limitada a pequeña esfera, nada puede enseñar sobre los seres, considerados bajo un aspecto científico" (31).

En su Filosofía Elemental se expresa de la misma forma. Dice:

"De donde se infiere que hay en - nosotros dos órdenes de conocimientos: unos puramente ideales, otros reales; que los primeros forman - una verdadera ciencia pero estéril para la realidad, y que los otros son un conjunto de observaciones que por sí solos no constituirían ciencia. La unión y combinación - de estos dos elementos engendra - la ciencia positiva, útil, en el orden moral, metafísico y físico. Aunque estos dos elementos se distingan, no pueden separarse del - todo: ninguna inteligencia puede estar limitada a un orden puramente ideal: cuando menos, tendrá el conocimiento de un hecho real: la conciencia de su existencia propia" (32).

Exceptuando, pues, el dato de la conciencia, para ningún otro conocimiento científico tendríamos suficiente base crítica. La conciencia no puede ir más allá de sí misma, del "me parece", para instalarse también en el "es".

Balmes, aun reconociendo su conocimiento y simpatías por la filosofía de Descartes, no se identifica con él en absoluto.

Lo mismo concluye el P. ROIG GIRONELLA en la obra citada anteriormente: Balmes filósofo, (33).

c) CONCLUSIONES

Después de este recorrido por unas y otras interpretaciones del problema que nos ocupa, podemos resumir de la siguiente forma:

- a) Balme conoce, indudablemente, la filosofía de Descartes.
- b) El sistema como tal le merece ciertas simpatías y respeto.
- c) Un cierto influjo también hay que reconocer. Ante todo, en la valoración del problema del conocimiento por encima de toda Ontología; también en otros temas más particulares: caso de una cierta inclinación inconsciente hacia lo subjetivo, esquema del doble mundo: real e -- ideal, concepto de evidencia ... etc.
- d) Sin embargo, hay que rethazar de plano que sea un imitador cartesiano en la solución que ofrece al problema. La unilateralidad, fatal en la solución del tema del - conocimiento, es algo de lo que acusa sin paliativos - al filósofo francés.
- e) Por importante que queramos suponer el dato conciencia, sería absurdo querer montar sobre él todo el resto del edificio filosófico.
- f) Se reconoce que la puerta abierta por Descartes conduce, inevitablemente, hacia el campo funesto del Idealismo.

### EXPOSICION Y CRITICA DEL SENSUALISMO

Hemos visto en el tema anterior cómo para Balmes - Descartes peca de unilateralidad colocándose en el lado subjetivo, de la conciencia, con el ánimo de solucionar, desde ahí, el problema del conocimiento científico.

Pues bien, en el extremo opuesto, y también con la misma incapacidad y unilateralidad, nos encontramos con el sistema de Condillac, el sensualismo, y en general, con todo el empirismo. Rechazando la posición cartesiana, intentan solucionar el problema desde el puro dato objetivo, desde la simple sensación. El planteamiento es distinto, el dato inicial es radicalmente diferente, pero la conclusión última se nos va a -- mostrar igualmente infructuosa e inválida para la ciencia.

Contra el sensualismo del filósofo francés Condillac es, sin duda ninguna, contra uno de los sistemas que con más fuerza y vigor, arremete Balmes en sus obras. Si funesto era el racionalismo, sobre todo llevado a sus últimas consecuencias (Idealismo), no menos grave le parece el puro sensualismo.

Ya vimos en otro lugar cómo Balmes, muy al principio de su Filosofía Fundamental, en el capítulo 5 del libro 1, salía al paso de este sistema:

"Concedámosle al filósofo sensualista todo lo que quiera; dejémosle que arregle a su modo la dependencia respectiva de las sensaciones; todo se le desconcierta desde el momento que le exigís que no discurra sino con sensaciones puras, por más que las suponga -- transformadas" (34).

Este juicio, totalmente negativo, que le merece a Balmes el pensamiento de Condillac, sería como el último resultado de sus investigaciones sobre el francés y que nosotros -- trataremos de seguir, paso a paso, apoyados en sus mismos pensamientos.

Nos interesa conocer en más detalle este sistema. Condillac quiere explicar todo el fenómeno del conocimiento a

base de sensaciones transformadas. Es muy oportuna en este momento la cita de Balmes:

"Condillac, animando progresivamente su estatua y haciendo dimanar de una sensación todo el caudal de los conocimientos humanos, se parece a aquellos sacerdotes que se ocultaban dentro de la estatua del ídolo y desde allí emittían sus oráculos. No es la estatua que se va animando lo que -- piensa y habla; es Condillac que está dentro. Concedámosle al filósofo sensualista todo lo que -- quiera ... Todo se le desconcierta desde el momento en que le -- exigís que no discurra sino con sensaciones puras, por más que -- las suponga transformadas" (35).

Como se puede ver la crítica no puede ser ni más directa ni más clara. Condillac estará construyendo todo un sistema de explicación del pensamiento que no respondería a la realidad de las cosas: una cosa es su estatua y otra, radicalmente diferente, es él, que es el que, de verdad, piensa.

¿Por qué estoy seguro de que la sensación que experimento en el sentido del olfato procede de un objeto que se llama rosa? ¿Cómo puedo saber que estas sensaciones son algo más que impresiones que recibe mi alma? ¿Por qué no he de creer que vienen de una causa cualquiera sin relación a objetos externos? A éstas, y a otras preguntas parecidas, no puede responder Condillac con su sistema.

Balmes llega a una triple conclusión a partir de estas observaciones. Resulta: primero, que no se encuentra -- una sensación origen de la certeza de las otras; segundo, que, aun cuando existiera esa sensación, no bastaría a fundar nada en el orden intelectual, pues con las solas sensaciones, no es posible ni aun pensar; tercero, que las sensaciones, lejos de poder ser la base de la ciencia transcendental, no sirven por sí solas para establecer ninguna ciencia, pues de ellas, -- por ser hechos contingentes, no pueden dimanar las verdades -- necesarias (36).

Balmes recurre a las palabras del mismo Condillac que, también nosotros, hemos de recoger en este momento:

"Para llenar este objeto nos imaginamos una estatua organizada interiormente como nosotros y -- animada de un espíritu, sin ninguna especie de ideas, suponiéndola, además, de un exterior toda de mármol, que no le permitían el uso de ningún sentido, nos reservamos la libertad de abrirse los a las diferentes impresiones de que son susceptibles, según -- mejor nos pareciese.

Creímos deber de empezar por el olfato, porque este es el sentido que parece contribuir menos a los conocimientos del espíritu humano. En seguida examinamos -- los otros; y después de haberlos considerado separadamente y en -- conjunto, vimos que la estatua -- llegaba a ser un animal capaz de velar por su conservación.

El principio que determina el desarrollo de sus facultades es simple; las sensaciones mismas -- le contienen; (subrayado es nuestro) porque siendo todas por necesidad agradables o desagradables, la estatua está interesada en gozar de las unas y evitarse de las otras. El lector se convencerá de que este interés (subrayado nuestro) es suficiente para dar lugar a las operaciones -- del entendimiento y de la voluntad. El juicio, la reflexión, los deseos, las pasiones, no son -- otra cosa que la sensación misma, que se transforma de diferentes maneras; por esta razón nos pareció inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la -- naturaleza todas las facultades de que está dotada: la naturaleza nos da órganos para advertirnos por el placer lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que -- debemos huir; pero se detiene --

allí, y deja a la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos y de acabar la obra que ella comenzó.

Este objeto es nuevo y manifiesta toda la sencillez de las vías del Autor de la naturaleza: ¿no es cosa digna de admiración el que haya bastado hacer al hombre sensible al placer y al dolor para que naciesen en él ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie?-(Tratado de las Sensaciones, "Idea de la Obra") (37).

Aunque la cita haya sido demasiado larga, merecía la pena insertarla toda completa. Es la mejor forma de ilustrarlo.

Estos principios filosóficos, en materia de conocimiento, como todo tipo de empirismo, son objeto de las más duras críticas de Balmes. Y esto, en un doble sentido: directamente e indirectamente. En el primer sentido veremos todavía - más frases claramente condenatorias de tales filosofías; en el segundo sentido, toda la solución positiva que Balmes dará al problema crítico es, por contra partida, un nuevo rechazo y -- condena de estas soluciones.

Aclaremos un poco el pensamiento de Condillac. Tomemos un hombre cuyo ámbito de conocimiento se limite al sentido del olfato:

"Si nous lui présentons une rose, elle sera par rapport à nous une statue qui sent une rose; mais -- par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur. Elle sera donc odeur de rose, de jasmin, d'oeillet, de violette, -- suivant les objets qui agiront -- sur son organe. En un mot, les -- odeurs ne sont à son égard que -- ses propres modifications ou manières d'être; et elle ne sauroit se croire autre chose, puisque ce sont les seules sensations dont -- elle est susceptible"(38).

El hombre, para su pura consciencia, no será más -

que una sensación de olor.

Supongamos que el hombre no tiene más que esa sensación, el olor de una rosa. Esto es "atención". Cuando se retira la rosa queda una impresión, más o menos fuerte según la intensidad de la atención. Tenemos la memoria.

Supongamos que luego el hombre, tras haber olido repetidamente los perfumes de rosas y claveles, huele una rosa. Su atención pasiva queda dividida entre los recuerdos de los perfumes de rosas y claveles. Tenemos una comparación. Y "Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement ... Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare"(39).

Y si el hombre al tener presente una sensación desagradable de olor, recuerda una pasada sensación agradable, - tenemos la imaginación.

Si el hombre adquiere la costumbre de separar las ideas de satisfacción e insatisfacción de sus varias modificaciones particulares, poseerá ideas abstractas.

Si el hombre que ahora experimenta una sensación desagradable recuerda una pasada sensación agradable siente la necesidad de volver a alcanzar el anterior estado. Esto suscita el deseo. Pues "el deseo no es sino la acción de esas facultades cuando se dirigen a las cosas cuya necesidad sentimos".

Y un deseo que expulse a los demás o llegue a ser, al menos, dominante es una pasión. Además, si la estatua recuerda que el deseo que ahora experimenta ha sido seguido en otras ocasiones por satisfacción pensará que puede satisfacer su deseo. Y, en este caso, se dice que quiere, que ejerce la voluntad. "Car on entend par volonté, un desir absolu, et tel, que nous pensons qu'un chose désirée est en notre pouvoir" (40).

Como vemos, Condillac, partiendo del simple campo de las sensaciones y sus diferentes posibilidades de transformación, pretende montar todo el edificio del conocimiento. El unilateralismo, que hemos dicho causaba pánico a Balmes en estas materias, no queda aquí menos definido que en otros sistemas. Todas las operaciones mentales, toda actividad intelectual,

puede, y de hecho se derivan, de las sensaciones.

Balmes no puede admitir ni el primer paso de esta argumentación:

"Si bien se observa, ya en los -- primeros pasos se hace dar a la estatua un gran salto. A vueltas de la aparente simplicidad del fenómeno sensible se introduce ya -- uno de los actos que suponen el entendimiento muy desarrollado: -- la reflexión (subrayado nuestro). Ya la estatua se cree algo; se -- cree olor; ya se le atribuye la conciencia del yo, comparativamente a la impresión que recibe; ya se le hace emitir una especie de juicio, en que afirma la identidad del yo con la sensación" (41).

Esto sería imposible, nos sigue diciendo, de encontrarnos con la sensación sola. La hipótesis de Condillac no -- conduce a nada; desde el momento en que sale de la sensación -- para desenvolverla está admitiendo en el espíritu una actividad distinta y muy diferente de la sensación; está, sencillamente, arruinando él mismo su propio sistema.

Aristóteles había dicho: "Nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido". Las escuelas -- han seguido repitiendo durante siglos el pensamiento del filósofo: Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.

Descartes, como ya hemos tenido ocasión de ver, vino a intercambiar este orden, y sus discípulos, como Malebranche, llevaron sus principios hasta las últimas consecuencias -- considerando el mundo de los sentidos como algo nocivo a la salud intelectual.

En medio de este panorama recuerda Balmes que Locke quiso rehabilitar el principio de Aristóteles, dando una -- gran importancia a la "observación"; pero, además de la sensación, admitió la reflexión. Sin embargo, su discípulo Condillac quiso demostrar que todos los actos de nuestra alma no son más que sensaciones transformadas. Opina que, en vez de distinguir dos orígenes de nuestras ideas, como Locke, el sentido y la reflexión, sería más exacto no reconocer más que uno; ya porque



la reflexión no es en su principio sino la sensación misma, ya porque la reflexión es más bien el canal por donde pasan las ideas que vienen de los sentidos, que el manantial de ellas. - (Extracto razonado del "Tratado de las sensaciones". Resumen de la primera parte) (42).

Balmes no puede admitir esa simplicidad en la explicación del fenómeno del conocimiento. Es más, como hemos visto, cualquier operación de las que nos intenta ofrecer Condillac como simple sensación o combinación de varias, está presuponiendo una conciencia y su actividad, aunque él no lo quiera reconocer.

Pensamos en la comparación, por ejemplo. Esa fuerza intelectual que lleva los dos extremos a un terreno común, que falla entre ellos, es distinta de la mera sensación, es efecto de una actividad de otro orden: "su desarrollo dependerá de las sensaciones como de una condición sine qua non; pero nada tiene que ver con las sensaciones mismas ..., no puede confundirse con ellas sin destruir la idea de la comparación" (43). Añade todavía:

"No hay juicio posible sin las ideas de identidad o semejanza, y estas ideas no son sensaciones. - Las sensaciones son hechos particulares que no salen de su esfera, que no se aplican de un caso a otro; las ideas de identidad y semejanza envuelven algo de común - que se aplica a muchos"(44).

Examina luego otras facultades -"fenómenos de sensaciones, según Condillac"- , como es el caso de la memoria, para venir a concluir que Condillac o admite algo más que sensaciones o no; si lo primero, ya vemos que iría contra su tesis principal; si lo segundo, no puede explicar satisfactoriamente ninguna idea abstracta. Se verá, pues, reducido a admitir con Locke la reflexión sobre las sensaciones, y, por la misma razón, otras facultades del alma (45).

Balmes comprende perfectamente que los filósofos hayan afirmado que todas nuestras ideas vienen de los sentidos,

en cuanto que despiertan la actividad intelectual y proporcionan los materiales objetos de la inteligencia, pero no puede comprender cómo nadie haya podido pensar que en nuestro espíritu no haya más que esos materiales.

Esto es, sencillamente, lo que ha pretendido Condillac, y el resto de las filosofías empiristas, como veremos en su momento.

Por eso Balmes no duda en escribir:

"Sin embargo, el autor del Tratado de las sensaciones parece estar muy satisfecho de su sistema: impresión actual, he aquí la sensación; recuerdo de la sensación, he aquí la idea intelectual: esto, si no es sólido, es alucinador; - con la apariencia de una observación delicada se detiene en la superficie de las cosas y no fatiga al discípulo. Todo sale de la sensación pero es porque Condillac - hace hablar a la estatua del modo que le parece bien, sin atenerse a la hipótesis de la sensación sola" (46).

Con estas palabras de condena abría Balmes sus reflexiones contra el sensualismo, y con las mismas lo puede cerrar. No es posible defender tal sistema.

Se comprende que este sistema, donde sólo cuentan las sensaciones y su combinación, arruinará por su base las ideas morales y todo intento de una justificación racional de la existencia y conocimiento de Dios. A nuestro autor no se le podía pasar esto por alto, y, aunque sin demasiado detenimiento, también lo apunta.

"Este sistema, a más de su flaqueza filosófica, es funesto a las ideas morales" (47).

En el libro que estamos comentando, libro 4 de su Filosofía Fundamental, capítulo 27, donde Balmes habla de la existencia y justificación de las verdades necesarias, y por lo mismo de la ciencia, y también de lo que él llama unidad, uniformidad o comunidad de la razón humana -luz divina-, se manifiesta de forma muy parecida contra el sistema sensualista:

"Luego toda filosofía que quiere explicar la razón aislándola; que sólo considera fenómenos particulares, sin lazo general; que pretende levantar el magnífico edificio de nuestra razón con solos -- los hechos particulares; que no -- apela a un fondo común, a un manantial de luz de donde nazcan todas las luces, es una filosofía -- falsa, superficial, en lucha con la teoría, en contradicción con -- los hechos. Cuando se reflexiona sobre esto, lástima dan Locke y -- más aún Condillac con sus explicaciones de la razón humana por -- las las sensaciones" (48).

No quisiera olvidar una ligera insinuación que sobre el mismo tema hace Balmes en su obra El Criterio. Defiende la posibilidad de "transición" de lo sentido a lo no sentido; -- la posibilidad de paso legítimo del efecto a la causa. Allí escribe:

"De la contemplación de la admirable máquina del universo no pasaríamos al conocimiento --se supone que sí pasamos-- del Creador si -- no tuviéramos idea de efecto y -- causa, de orden y de inteligencia. Y sea dicho de paso, esta sola observación basta para desbaratar -- el sistema de los que no ven en -- nuestro pensamiento más que sensaciones transformadas" (49).

El autor, como vemos, no pierde ocasión para refutar estas filosofías que juzga totalmente inadmisibles. Si Descartes pecaba de unilateralidad inclinado la balanza inadmisiblemente del lado de lo subjetivo, del lado de la razón, Condillac, y todo empirismo, vuelven a cometer el mismo fallo: unilateralidad; sólo que, en esta ocasión, la balanza va del lado de lo empírico, de lo sensible. Malo el uno y malo el otro.

UGARTE DE ERCILLA en un artículo acerca de la filosofía de Balmes coincide con la interpretación que venimos señalando y que, en este caso, tan claramente nos expuso el mismo filósofo catalán:

"Ahora bien, no se escapó a la penetrante mirada de Balmes que Condillac, ya en los primeros pasos, hace dar a su estatua un gran salto; a vueltas de la aparente simplicidad del fenómeno sensible, - se introduce ya en uno de los actos que suponen el entendimiento muy desarrollado: la reflexión" - (50).

La crítica que se ha hecho a Condillac ha sido una crítica desde dentro, desde el puro examen interno de la sensación. Además Balmes le dirige otra crítica, que podríamos llamar externa, casi de pura formalidad, señalando la contradicción en que cae Condillac:

"A la vista de este sistema, en - que no se otorga al alma ni siquiera facultades naturales y se consideran las que posee como un simple efecto de las sensaciones, se nota desde luego la contradicción en que incurre su autor cuando en el mismo lugar se declara ocasionalista (a), pretendiendo que las impresiones de la organización no son más que la ocasión de nuestras sensaciones" (51).

Con toda razón se pregunta Balmes si puede darse - facultad natural más inexplicable que ésta de ponerse en relación con los objetos que no producen las sensaciones y que son, con respecto a ellas, una mera ocasión. De conceder esta facultad al alma, con mucha más facilidad podríamos concederle todas las demás:

"¿Por qué no se han de admitir en el alma otras facultades innatas? O más bien, ¿por qué se dice que no se las supone, cuando se comienza por suponerlas?" (52).

Por cualquier lado que miremos el sistema sensualista se nos muestra como rechazable. Si es lógico con las más radicales exigencias de su sensualismo no ha de admitir ninguna facultad para ir a parar con ella a un ocasionalismo; si, - en una falta de lógica consigo mismo, admite esa "misteriosa"

facultad, complica incomprensiblemente las cosas. TIRSO ALESANCO, en su obra citada escribe:

"Las sensaciones, dice Condillac, - no son producidas por los objetos externos, que no son más que ocasiones para que en el alma se origine el fenómeno sensitivo, pues es inexplicable la comunicación directa - de las facultades anímicas con los objetos. Pero ¿no resulta el problema más difícil, reduciendo los objetos externos a mera ocasión?(53).

El problema, claro, no estaría en la facilidad o dificultad en cuanto tal, sino en la contradicción manifiesta en que incurre.

Además de los dos caminos de crítica al sistema de Condillac que ya hemos señalado, todavía hemos de apuntar a una tercera fuente de desacuerdo señalada por Balmes: el examen de las aspiraciones del espíritu humano.

Habíamos visto cómo la sensación, por sí misma, y a pesar de todos los intentos de Condillac, no podía dar de sí para la explicación del fenómeno del conocimiento; también hemos señalado la contradicción en que cae el mismo autor con su referencia de "ocasionalismo", ahora examinamos un tercer punto que conduce a los mismos resultados.

Balmes nos recuerda que la observación detenida del alma humana nos enseña que ésta va mucho más allá de la intuición inmediata, busca objetos de un orden muy superior, e incluso en los objetos que se le ofrecen en la intuición inmediata, - no se conforma con lo que aparecen, sino que investiga afanosamente lo que son:

"Lo puramente individual no satisface al espíritu. Enclavado en un punto de la escala inmensa de los seres, no se limita a percibir a los que tiene a su alrededor y que forman como la atmósfera en que debe vivir; aspira al conocimiento de los que le proceden y le siguen, quiere conocer el conjunto, descubrir la ley de donde resulta a la creación. Sus goces más puros los

encuentra en salir de la esfera en que le tiene encerrado la limitación de sus facultades: su actividad es mayor que sus fuerzas; sus deseos son superiores a su ser" (54).

Este margen de verdad del espíritu humano, en esa serie de posibilidades "superiores", rebasa totalmente los alcances de la sensación. Hay que admitir, pues, otras fuentes o posibilidades científicas en el hombre.

Por otra parte, este fenómeno que hemos descrito a nivel de la inteligencia también lo descubrimos en el sentimiento y en la voluntad. Junto a las sensaciones y sentimientos de objetos determinados, hemos de contar con otros que sobrepasan esta órbita, y que tienen su plena comprensión y explicación en otro ámbito.

#### EXAMEN DE UNA IDEA

Seguimos examinando lo que muestra nuestra experiencia, ¿nos dice que en nuestras ideas no hay más que sensaciones? La idea de un triángulo, por ejemplo, no es una representación sensible, o aquella imagen interior por medio de la cual nos parece que estamos viendo la figura. La idea de triángulo es una, necesaria, constante, la misma para todos; su representación insensible es múltiple, contingente, mudable: luego la idea y su imagen son distintas y no se puede reducir una a la otra.

"Todos los geómetras se entienden perfectamente al hablar del triángulo en general y no necesitan explicarse unos a otros cuál es la figura triangular que tiene en su interior ni las mudanzas que éste experimenta" (55).

Observamos cómo nada de esto se halla en la imagen sensible; tanto si la consideramos dentro de nosotros mismos como en varios sujetos a la vez. A primera vista, nada tan sencillo como decir que la idea es la imagen, pero en realidad esto,

además de las razones intrínsecas que lo invalidan, es contrario, nos dice Balme, al mismo sentido común.

Un ejemplo bien claro:

"Es evidente que tenemos idea de un polígono de mil lados, pues conocemos y demostramos sus propiedades, pero su imaginación es de todo punto imposible" (56).

#### OTRAS IDEAS

Además las ideas de ser, causa, bien, número, vicio ... tampoco se pueden representar sensiblemente. La reflexión va, pues, mucho más allá de la sensación. Siento dolor, he ahí la sensación; pienso en él, he ahí la reflexión:

"Así, el sistema de Condillac contradice, por una parte, a la más clara experiencia; y por otra, -- destruye la razón misma. El hombre con sensaciones solas no es hombre; pierde el carácter racional y descende a la condición de los brutos" (57).

Todas estas razones que hemos señalado hasta el momento, y que se han agrupado en tres grandes corrientes de argumentación, serían como la crítica que de forma positiva dirige Balme al sistema sensualista de Condillac y, en general, - en él a todo asomo de empirismo.

Negativamente tenemos que señalar que también le critica, pues la exposición del camino que Balme juzga válido para la solución del problema del conocimiento, en su complejidad y armonía, es el mayor argumento para derribar el simplismo y unilateralidad que hay detrás del intento de Condillac.

### CONCLUSIONES

Tras esta exposición del pensamiento balmesiano en contra del sensualismo de Condillac principalmente, y de todo sistema paralelo, podemos resumir en algunas conclusiones:

- a) Para Balmes se presentan estas corrientes como unas de las más funestas para la sana filosofía.
- b) La argumentación sensualista le parece de lo más débil ya desde sus primeros pasos en el problema crítico.
- c) Las consecuencias de este sistema para otras disciplinas, concretamente para la moral y la teodicea son fatales.
- d) Le puede conceder al sistema el que el material empírico, las sensaciones como tales, se presente como condición sine qua non para el pensamiento, como material que despierte el funcionamiento de la inteligencia.
- e) Esto no quiere decir que se sostenga aquí el famoso principio de Aristóteles y de la Escolástica: Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Pues ese principio era armonizado con todo el campo de la reflexión e inteligencia que aquí no se reconoce.
- f) Seguimos en el mismo problema de unilateralidad; sólo -- que ahora, eso sí, estamos anclados del lado del objeto, de lo empírico, pero con la misma imposibilidad de salvar armónicamente ese abismo que veíamos ya en Descartes entre el mundo objetivo y el subjetivo, entre el dato -- real y el campo ideal.



### CRITICA DEL SISTEMA DE KANT

Capítulo muy especial merece el reconsiderar la atención y juicio que dedica Balmes al sistema filosófico de Kant (\*). Y en esta ocasión se plantea un grave problema. Por un lado, está claro que Balmes dedica juicios radicalmente negativos contra la filosofía de Kant; pero por otro lado, se ha planteado hasta qué punto conoce el filósofo catalán la filosofía trascendental de Kant. En esta hipótesis surge inevitablemente un interrogante: ¿qué valor podría tener una crítica de un sistema que no se conoce bien?.

El primer juicio que encontramos en la Filosofía Fundamental es el siguiente, a propósito de este tema:

"Aquí se encuentra la causa de la oscuridad y esterilidad de la filosofía alemana, desde Fichte. -- Kant se fijaba en el sujeto, pero sin destruir la objetividad del mundo interior, y por esto su filosofía, si bien contiene muchos errores, ofrece al entendimiento algunos puntos luminosos"(58).

Aquí podemos descubrir el juicio que le merece a Balmes la filosofía kantiana: puntos luminosos y errores importantes. A lo largo de todo su pensamiento trata de explicar esta afirmación o juicio que hemos recogido en este momento.

### ¿CONOCE LA FILOSOFIA DE KANT?

Ya hemos recogido en otro lugar del trabajo aquellas palabras de MENENDEZ Y PELAYO en que reconoce que la filosofía moderna, en especial el idealismo kantiano y su derivación en Fichte y Shelling, entraron en España principalmente por las exposiciones y críticas de Balmes.

(\*) Las citas que aparecen sobre Kant las trascribimos tal y como se encuentran en la obra de J. Balmes.

Este juicio, que podíamos llamar positivo en el tema que estamos tocando, y para no llevar las cosas más allá de donde se debe, lo termina MENENDEZ Y PELAYO calificando a esas exposiciones de Balmes de "razonadas y concienzudas dentro de lo que él pudo leer".

Recordemos el juicio que nuestro interrogante le merece a UGARTE DE ERCILLA: "... Balmes no refuta sistemáticamente a Kant, y a veces su refutación es algo deficiente. ¿Quién le iba a exigir en las circunstancias en que vivió un conocimiento cabal y perfecto de Kant, cuando los mismos críticos modernos, después de mucho estudio y de análisis sutiles y laboriosos, apenas andan acordes hoy día sobre la mente de Kant en algunos puntos? (59).

El mismo P. CASANOVAS, al hacer el estudio de la vida, formación y conocimientos filosóficos de Balmes, nos recuerda cómo en los años en que se dedicó más de lleno a la reflexión filosófica, no tuvo demasiada noticia de esa filosofía alemana:

"Especialmente se dió a los autores esoclásticos. Cuanto a los modernos, de Descartes acá, casi había de contentarse con el deseo" (60).

La cita se refiere, ciertamente, a aquellos años - de vacaciones forzadas que pasó en Vich; luego, ya sabemos que marcharía a París con el ánimo firme de saturarse de esas filosofías. Sólo teniendo en cuenta estos datos es cómo podremos - valorar en su justa medida la noticia que de Kant puede ofrecernos Balmes en sus obras filosóficas.

Esto no implica ningún juicio negativo, pues aún - podríamos, y debemos hacerlo, llevar el interrogante a campos más profundos; podremos preguntarnos, ¿conoce Balmes alguna intuición profunda del sistema kantiano, aunque no tenga igual - conocimiento de muchas partes de su edificio filosófico, de -- tal forma que ésto le permita la posibilidad de un juicio de - valor, positivo o negativo, sobre el mismo sistema?.

A este respecto hemos de detenernos en la siguien-

te cita del P. ROIG GIRONELLA:

"Pero contra Kant y contra el idealismo postkantiano muestra asimismo muy bien Balmes que, quiéranlo o no, harán uso trascendente de las categorías metafísicas al aplicarlas a los hechos de la conciencia, y que, por tanto, ya les darán valor trascendente, les harán representar algo exterior a sí, es decir, la realidad objetiva del hecho de conciencia, con lo cual la misma prueba de la no-trascendencia del pensar (que es la Crítica kantiana), si prueba, prueba esto trascendentemente (con lo cual se autodestruye), y si no lo prueba trascendentemente, no prueba nada (pues su sentido entonces equivaldría a decir, v.gr., no "mi noción de sustancia como "yo" pensado, es una categoría a priori, sino "mi pensamiento actual de mi noción de sustancia como "yo" pensado, ahora es en mi representación la afirmación de que sólo en cuanto representada es una categoría a priori", con lo cual no significa nada toda la Crítica kantiana)(61).

A primera vista, las opiniones que hemos citado podrían parecer opiniones encontradas en cuanto al juicio que merece la relación Balmes-Kant, en cuanto al conocimiento o no de éste por aquel. Un examen más profundo posiblemente nos haga ver las cosas de otra manera, e incluso nos muestre que se pueden compaginar muy bien unas con otras opiniones. Tendríamos que hablar de un "cierto conocimiento" y de un "cierto desconocimiento" de Balmes en relación con el pensamiento filosófico de Kant. Esta aparente paradoja quedará suficientemente aclarada en estas páginas.

#### LOS TEXTOS DE BALMES

Hemos dicho ya cómo el mismo Balmes reconoce "puntos luminosos" en la filosofía kantiana. Además hay que hablar

de un cierto paralelismo; paralelismo a la hora de la crítica del empirismo. Uno y otro, Kant y Balmes, están contra esa filosofía. Coinciden, pues, en este punto de partida, aunque no, ciertamente, en el camino recorrido y en el punto de llegada.

Y podemos añadir más: tanto Kant como Balmes representan dos esfuerzos por conjugar los extremos marcados por el racionalismo y el empirismo. También aquí el paralelismo se rompe en el camino a recorrer por uno y otro, y en el punto de llegada, en la solución.

Kant cede en favor del sujeto y en menoscabo del objeto. En el conocimiento científico distingue claramente entre el elemento que se impone, lo "dado", y el elemento constitutivo a priori, lo "puesto". El resultado, que es el llamado objeto de conocimiento, es una elaboración mixta, donde la contingencia de lo a posteriori queda trasformada por la universalidad de lo a priori: este es el fenómeno, objeto único de nuestro conocer. A partir de aquí, de esta primera síntesis subjetiva, toda otra diferenciación específica se hará en virtud de nuevas formas a priori, y por lo mismo con valor formal y subjetivo.

¿Hasta qué punto conoció Balmes esta doctrina e influyó en su pensamiento? Ya hemos visto algunas opiniones de signo distinto. TIRSO ALESANCO, en la obra que hemos citado comenta: "... Balmes, cuya obra no se explicaría y cuya teoría - intuitivista no se habría quizá formulado, de no haber aparecido en la historia de la filosofía el autor de la Crítica de la Razón Pura" (62).

Posiblemente no haya que llevar tan lejos la influencia, máxime cuando desde los mismos planteamientos y esquemas racionalistas se puede explicar, por reacción lógica, el nuevo intento de Balmes. Y teniendo en cuenta, como reconoce el mismo autor, las influencias del conocimiento kantiano por parte de Balmes. Seguidamente escribe: "En tiempos de Balmes todavía no se habían hecho suficientes estudios críticos ni se había - decantado la doctrina de Kant. Por eso, aunque el estudio directo, la perspicacia y el instinto filosófico del gran sacerdote

español llegaron a columbrar el conjunto y lo esencial de la - teoría kantiana, no consiguieron valorar el detalle y el matiz. Si Balmes hubiera vivido unas decenas de años más tarde, se ha**br**ía ahorrado muchas páginas y muchos golpes en falso. Muchas veces se coloca en un plano, desde el que no pueden llegar sus tiros hasta Kant" (63).

Veremos confirmada esta afirmación en algunos temas posteriores, por ejemplo, cuando quiere hacer una comparación entre la filosofía escolástica y Kant.

Hay que dejar a salvo el valor de los hechos y la necesidad de los principios. Esta afirmación balmesiana, donde se reclama un cierto apriorismo, podía coincidir, en una prime**ra** intención, con el doble elemento kantiano. Sólo como dato, - claro está; nunca como contenido de ambos. Ese es el sentido - de aquellas palabras balmesianas:

"De la unión de unos con otros re**s**ulta la luz; con la separación - no se obtiene más que o una intu**i**ción abstracta y vaga o la contem**pl**ación de una verdad particular que, limitada a pequeña esfera, - nada puede enseñar sobre los se**re**s, considerados bajo un aspecto científico" (64).

De esta forma de entender la unión a lo que podíam**os** llamar "formalización" kantiana, síntesis subjetiva a prio**ri**, va una gran diferencia.

Examinamos más en detalle sus críticas al pensamien**to** de Kant.

#### JUICIOS SINTETICOS

De la Crítica de la razón pura extrae algunos pá**rra**fos que copia así:

"En los juicios sintéticos, a más del concepto del sujeto, debo te**ne**r alguna otra cosa (x) sobre la cual el entendimient**o** se apoye pa**ra** reconocer que un predicado no contenido en este concepto, no - obstante, le pertenece.

Tocante a los juicios empíricos o de experiencia, no hay ninguna dificultad porque esta x es la experiencia completa del objeto que conozco por un concepto a, el cual no forma más que una parte de esa experiencia.

Pero en los juicios sintéticos a priori este medio falta absolutamente. Si debo salir del concepto a para conocer otro concepto b como unido con aquel, ¿dónde me apoyaré y cómo será posible la síntesis, cuando no me es dable volver me al campo de la experiencia?(65).

Comenta Balmes que la razón de esta síntesis habrá que buscarla en el entendimiento. Kant lleva el esquema no sólo a lo que podemos llamar juicios de experiencia, sino también al orden intelectual puro.

Así puede afirmar Kant que los juicios matemáticos son todos sintéticos, en contra de lo que, a primera vista, pudiera parecer. Así:  $7 + 5$  no sería una proposición analítica, - pues la proposición no expresa más que la reunión de dos números en uno solo, sino sintética.

Balmes rechaza esta argumentación kantiana.

Otro ejemplo que pone: "entre dos puntos, la línea recta es la más corta". También dice Kant que no es una proposición puramente analítica; también le refuta Balmes con las mismas razones.

Con esta forma de pensar llegaríamos, dice Balmes, a decir que ni aún el juicio "el todo es mayor que su parte" - es analítico; porque en la idea de todo no entra la de mayor hasta que se la compara con la de parte.

"No tendríamos más juicios analíticos que los puramente idénticos a los comprendidos directamente - en esta fórmula: A es A"(66).

Con esta doctrina, demostrando que todos esos juicios no son sintéticos sino analíticos, nos dice Balmes que se destruye todo el sistema de Kant por su base en este punto.

Resume Balmes con las siguientes palabras:

"Surge aquí la cuestión de si los juicios de evidencia mediata pueden llamarse analíticos. Claro es que si por analíticos se entienden solamente aquellos en los cuales basta entender el significado de los términos para ver la conveniencia o repugnancia del predicado, no pueden llamarse tales los de evidencia mediata. Pero si entendemos ... aquel en que basta descomponer un concepto para encontrar en él la conveniencia o repugnancia del predicado, hallaremos que los juicios de evidencia mediata pertenecen también a dicha clase ..." (67).

#### FORMAS KANTIANAS DE LA SENSIBILIDAD

También las critica Balmes. Está de acuerdo en que la extensión -que es una verdadera idea-, considerada en nosotros, o sea, en su intuición, puede ser mirada como una condición necesaria de nuestras facultades sensitivas. Reconoce también que Kant vio esta verdad, pero que la exagera cuando niega al espacio una realidad objetiva, afirmando que no es más -que una condición subjetiva a priori para que puedan recibirse las impresiones.

Para Balmes en la concepción de Kant sobre el espacio no hay más que dos cosas: la consignación de un hecho muy sabido y la renovación del idealismo:

"La consignación de un hecho muy sabido: pues a esto equivale el -hacer notar que la intuición del espacio es una condición subjetiva necesaria para que podamos percibir las cosas unas fuera de -- otras. La renovación del idealismo: en cuanto se niega a esta extensión toda realidad, considerando las cosas y su disposición en el espacio como puros fenómenos, -o sea, meras apariencias" (68).

La confusión le ha venido, dice Balmes, de haber confundido la imaginación del espacio con la idea; y son cosas radicalmente distintas:

"El espacio puramente subjetivo o no explica nada sobre los problemas del mundo externo, o los niega, negando con ello toda realidad" (69)

Balmes no puede encerrarse en el fenómeno de la -- subjetividad, en la apariencia. Así es como nos hallamos en el sistema de Fichte, admitiendo el yo, como el hecho primitivo, cuyo desarrollo constituye el universo. Dirige Balmes críticas parecidas contra la concepción kantiana del tiempo, que considera otra forma a priori igual que el espacio:

"Es cierto que el tiempo no es -- una cosa que subsista por sí misma; más no que no pertenezca a -- las cosas como una determinación objetiva, y que no quede nada de él en prescindiendo de todas las impresiones subjetivas de la intuición... no se sigue que el orden representado por la idea del tiempo no sea una cosa real en los objetos. En prescindiendo de nuestra intuición queda todavía algo, que es lo que verifica las proposiciones en que expresamos las propiedades del tiempo" (70).

#### LA SINTESIS SUBJETIVA

Menos afortunado está Balmes cuando, queriendo criticar la síntesis subjetiva kantiana, intenta hacer un paralelismo riguroso entre la filosofía escolástica y la filosofía -- de Kant.

Vamos a seguir el propio pensamiento y exposición de Balmes. Recuerda en primer lugar cómo los aristotélicos, dominados por la idea de explicarlo todo bajo la dinámica de materia y forma, llevan estos mismos esquemas al problema del conocimiento. Por otro lado, dada la diferencia esencial que ellos establecen entre el orden de los sentidos y el del entendimien



to, tienen que levantar un puente para unir ambos extremos. El puente que ellos van a llamar "entendimiento agente". Balmes lo llama verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales, - de quitarles toda la parte tosca que las impedían ponerse en - contacto con el entendimiento puro, trasformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus. Balmes juzga todo esto de esta forma:

"Esta invención, más bien que ridícula, debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. Pero - lo que hay en ella más notable es que envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya también porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la - inteligencia en sus relaciones -- con el mundo sensible. El hecho - consignado es la diferencia entre las representaciones sensibles y las ideas puras, aun con respecto a los objetos materiales. La indicación del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu. Quítese a la explicación de las - escuelas la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto, por lo menos, como lo dicho por Kant, al combatir el -- sensualismo, distinguiendo entre las intuiciones sensibles y el entendimiento puro" (71).

Esta es la mejor introducción al tema que ahora -- nos proponemos exponer. Balmes ve en la solución escolástica - un triple elemento: una dosis de poesía, una intuición acertada sobre el problema crítico, una gran coincidencia con la solución kantiana, o, si queremos más exactamente, de ésta con - la de aquellos.

Balmes inserta largas citas de Kant que hacen referencia al tema con el mejor ánimo de no desfigurar su pensamiento. Así recuerda cómo Kant define la intuición como el modo con que un conocimiento puede referirse a objetos. "Esta intuición no existe, sigue diciendo Kant, sino en cuanto se nos da un objeto, lo que no es posible, al menos para nosotros hombres, si no en cuanto el espíritu es afectado de alguna manera... Toda intuición que se refiere a un objeto por medio de la sensación se llama empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno" (Estética Trascendental, p. 1ª)(72).

La sensibilidad la define como la capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan. Por medio de la sensibilidad es como los objetos nos son dados; ellos nos suministran intuiciones y el entendimiento es quien los concibe. Sigue copiando Balmes las palabras de Kant:

"Todo pensamiento debe en último resultado referirse directa o indirectamente, por medio de ciertos signos, a intuiciones y, por consiguiente, a la sensibilidad, puesto que ningún objeto puede sernos dado de otra manera.

El efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él, se llama sensación. Toda intuición que se refiera a un objeto por medio de la sensación se llama empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno" (Estética Trascendental, p. 1ª)(73).

Examina luego cómo Kant distingue entre la facultad de sentir y la de concebir. También recoge sus propias palabras:

"Nuestro conocimiento procede de dos manantiales intelectuales: el primero es la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); el segundo es la facultad de conocer un objeto por sus representaciones

(la espontaneidad de los conceptos). Por el primero el objeto -- nos es dado; por el segundo es -- pensado en relación con esta representación (como pura determinación del espíritu). Intuición y conceptos, he aquí los elementos de todo nuestro conocimiento; por manera que los conceptos sin una intuición correspondiente, o una intuición sin conceptos, no pueden dar un conocimiento ..."(74).

De estas dos propiedades del alma no es la una preferible a la otra: las dos son de igual importancia. Sin la sensibilidad, ningún objeto nos sería dado, y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. -- Pensamientos sin materia y sin objetos son vanos; intuiciones sin conceptos son ciegas ..."(75).

Todavía recoge Balme otras citas importantes de Kant. No hemos de repetir las en este momento, sino que con lo expuesto podemos seguir la comparación que Balme nos ofrece entre este modo de pensar y el de los escolásticos.

Ante todo reconoce que esta filosofía, y esto por fortuna, está lejos de la de Condillac, pues aquí se asienta un principio fundamental: la distinción en la sensibilidad y el entendimiento. Pero este triunfo -- comenta Balme -- no hay que atribuírselo a Kant, sino a los propios escolásticos.

"Pensamientos sin materia, dice, son vanos, intuiciones sin concepto son ciegas". Comenta el filósofo catalán:

"Es, pues, igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos, esto es, darles un objeto en intuición, y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas a conceptos. ¿Quién no ve en este pasaje el entendimiento agente de los aristotélicos bien que expresado con otras palabras? Substitúyase a intuición sensible, especie sensible; a concepto, especie inteligible, y nos encontramos con una doctrina muy semejante a la --

de los escolásticos"(76).

Punto por punto va haciendo Balmes el parangón entre ambas doctrinas. A la acción de los sentidos, a la experiencia sensible de Kant, compara el principio de los escolásticos: "Nihil est in intellectu ..."

A las intuiciones sensibles que, en sí mismas son ciegas, los phantasmata de los escolásticos que tampoco son inteligibles.

A la necesidad de hacer sensibles los conceptos - dándoles un objeto de intuición, compara lo que dicen los escolásticos de que es imposible entender sine conversione ad phantasmata, es decir, sin que el entendimiento se vuelva a las especies sensibles.

Para Kant hay que hacer inteligibles las intuiciones sometiéndolas a conceptos, para los escolásticos hay que - hacer inteligibles las especies sensibles.

Para Kant por medio de los conceptos juzgamos, y - el juicio es el conocimiento mediato de un objeto, para los escolásticos conocemos los objetos por medio de una especie inteligible, que está sacada de la especie sensible.

Para Kant en todo juicio hay un concepto aplicable a muchas cosas ..., para los escolásticos la especie inteligible es aplicable a muchas cosas, porque es universal.

Balmes concluye con estas afirmaciones:

"El parangón que precede es sobre manera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología: semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que - salta a los ojos a la simple lectura del filósofo alemán. Esto no es de extrañar: el estudio de los escolásticos es sumamente difícil; es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, a las opiniones, a las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil pa

ra sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la crítica de la razón pura, y que me limito a consignar un hecho poco conocido, cual es el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo alemán contra el sensualismo de Condillac, lo habían dicho siglos antes los escolásticos"(77).

He recogido con detalle esta comparación con el fin de justificar la opinión de que Balmes no conocía en detalle la filosofía kantiana, aunque no se le niegue esa que hemos llamado "intuición fundamental". El caso presente es una muestra bien clara. Pensamos, sinceramente, que lo que le enamoró de Kant fue su rechazo al sistema sensualista, del que tanto abomina Balmes. Llevado de este feliz punto de contacto entre la escolástica, Kant y su propio pensamiento intentó prolongar la comparación y las semejanzas hasta límites inadmisibles.

Aparte de esta intención coincidente -la imposibilidad de reducir el fenómeno ideológico a puro sensualismo-, y si queremos de unos ciertos resultados comunes, no es lógico ni posible comparar el esquema de fondo que para la explicación del problema del conocimiento proponen Kant y los escolásticos. Sólo desde esos esquemas se puede entender, como nos ha dicho, que ambos sistemas "ocupen un distinguido lugar en la historia de la ideología". Con esos presupuestos poco valor tiene el juicio. Habría que buscar otros para ver si se puede concluir lo mismo.

Con el fin de llevar nuestra objetividad hasta el último límite posible, y para que quede a salvo la "intuición fundamental" de conocimiento del sistema kantiano por parte de Balmes, no podemos olvidar lo que nuestro autor añade a renglón seguido:

"Aunque el filósofo alemán conviene con los escolásticos en la ob-

servación de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos en las aplicaciones; y mientras aquellos -- van a parar a un dogmatismo filosófico, él es conducido a un escepticismo desesperante... Ha distinguido, es verdad, el orden sensible del inteligible: ha reconocido dos facultades primitivas en nuestra alma, sensibilidad y entendimiento ..., pero, - en cambio, ha reducido el mundo sensible a un conjunto de puros fenómenos ..., y, por otra parte, ha circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicación - que se extiende más allá de la - experiencia sensible ..."(78).

Con estas afirmaciones queda el pensamiento de -- Balmes, en relación con su conocimiento de Kant, en un punto justo. Pues, luego de ese paralelismo forzado que ya hemos ex puesto, reconoce el gran abismo entre los pasos dados por la filosofía escolástica y por Kant. Ambos quieren partir de los datos de la experiencia y lo consiguen, pero, en algo que es de la mayor trascendencia, en el campo del entendimiento, se separan radicalmente: para los escolásticos hay verdaderas -- ideas y conocimientos independientemente ya de los fenómenos sensibles y para Kant no.

El problema de Balmes en el fallo que le hemos - apuntado consiste en haber traspasado, inconscientemente, cier tas categorías escolásticas a contenidos kantianos, para juzgarlos desde ahí. Es una trasposición inválida.

#### EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION

Es otro de los puntos cuyo examen lleva a Balmes a hacer una serie de referencias a Kant.

Este principio se le ofrece como prueba inquebran- table del valor de los principios independientemente de la in tuición sensible. El principio es condición indispensable de

toda certeza, y sin él todo se reduce a un caos. Este principio, -escribe-, "nos ofrece un ejemplo de valor intrínseco de los conceptos intelectuales puros independientemente de la intuición sensible" (79).

Querer limitar el valor de este principio a la -- simple intuición sensible, negarle su universalidad, es para él, sencillamente, destruirle:

"La limitación del principio equi vale a su nulidad. Su universalidad absoluta se liga a su necesidad absoluta: si se le restringe se le hace contingente, porque - si suponemos que el principio de contradicción puede faltar en un caso, nos falta para todos ... ; si la contradicción del ser y -- del no ser no existe en todos -- los supuestos, no existe en ninguno" (80).

Juzga que esta es la reducción que ha hecho Kant con el principio de contradicción. Puesto que la realidad sólo se refiere a las sensaciones, la idea de ente será la idea de los fenómenos de la sensibilidad en general. Así pues, esta idea no significará nada cuando la queramos aplicar a lo - no sensible:

"Luego el mismo principio de contradicción está necesariamente - limitado a la esfera de la sensibilidad; luego ni conocemos ni - podemos conocer nada fuera del - orden sensible"(81).

Para Kant, sigue comentando Balmes, todas las aplicaciones que hacemos de esta idea, extendiéndola más allá de la esfera de la sensibilidad, serán vanas ilusiones que no significan nada.

De ser las cosas así, el principio de contradicción equivaldría a esta formulación "es imposible que un fenómeno de la sensibilidad aparezca y no aparezca a un mismo tiempo". Es evidente que ni la filosofía ni el sentido común han dado jamás una significación semejante de tal principio, pues

en ese caso, deberíamos concluir que los seres no sensibles -- son absolutamente imposibles. Por otro lado, esto sería una -- contradicción interna en el sistema de Kant, puesto que al admitir la distinción entre los fenómenos de la sensibilidad y -- los conceptos intelectuales puros, él mismo está admitiendo -- que la realidad comprende algo más que lo sensible.

"Los conceptos intelectuales puros son una realidad, son algo, siquiera como fenómenos subjetivos de -- nuestro espíritu, y sin embargo -- no son sensibles, según lo confiesa el mismo Kant; luego este filósofo incurre en contradicción cuando limita la idea de realidad a -- lo puramente sensible" (82).

Tampoco aquí Balmes juzga exactamente las cosas. -- Decir, como afirma Kant, que el noúmeno, la cosa en sí, nos es desconocida, no es objeto de conocimiento, no es negar su realidad, como parece indicar la interpretación que hace Balmes. -- Y lo mismo podemos afirmar de otras realidades, cuya imposibilidad de conocimiento no significa imposibilidad de ser. Lo -- cual no significa, por nuestra parte, el decantamiento a favor de la solución propuesta por el alemán, ni mucho menos.

Se comprende la interpretación de Balmes ya que él está como obsesionado por salvar el valor objetivo, necesario y universal de las ideas y de los principios intelectuales. -- Ese problema, calificado por él como el problema que atormenta a la filosofía, ve que no ha sido solucionado por Kant.

"La transición del sujeto al objeto, o de la apariencia subjetiva a la realidad objetiva, es el problema que atormenta a la filosofía fundamental. El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos parecen de tal forma; -- pero ¿son en realidad lo que nos parecen? ¿Cómo nos consta esto?" (83).

Hasta tal punto cree Balmes que Kant ha quedado -- preso del "parecer", del fenómeno, que, por paradógico que parezca, le acusa de renovar el sensualismo. Digo paradógico por



que su intento filosófico era precisamente en contra de esa - corriente sensualista-empirista.

Como Kant asegura que sólo tenemos intuición sensible, y como no atribuye ningún valor a los conceptos separados de la intuición:

" se infiere que el filósofo alemán, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista y, que el autor de la crítica de la razón pura y del Tratado de las sensaciones distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer a primera vista" (84).

Dados los presupuestos anteriores resultaría, dice Balmes, que en nuestro espíritu no habría más que sensaciones, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos. El entendimiento puro queda reducido a tan poca cosa que hubiera podido admitirlo el mismo Condillac.

Significa esto un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo alemán:

"al combatir el sensualismo había dicho en sustancia lo mismo que repitieron siglos antes todas las escuelas (véase c.8); y luego, queriendo seguir un nuevo camino para explicar el orden intelectual puro, vuelve a caer en el sistema de Condillac" (85).

Así pues, además de las críticas de idealismo y - escepticismo que había dirigido ya contra Kant, hay que añadir ahora la de filósofo sensualista, lo cual no deja de sorprendernos al aplicarlo al mismo autor.

Tampoco se salva Kant de la acusación de panteísmo. Su sistema, llevado a sus últimas consecuencias, conduce al de Fichte, al que califica de panteísmo extravagante:

"El autor de la Doctrina de la ciencia, extraviado por las doctrinas de Kant, establece un panteísmo el más extravagante que hasta ahora se ha excogitado.

...  
 El autor de la Crítica de la Razón pura, convirtiendo el espacio en un hecho puramente subjetivo, destruye la realidad de la extensión y abre la puerta a los que quieren hacer surgir del yo la naturaleza toda; y haciendo del tiempo una simple forma del sentido interno induce a considerar la sucesión de los fenómenos en el tiempo como meras modificaciones del yo a cuya forma se refieren" (86).

Aunque Kant no sacara personalmente estas consecuencias colocó el principio del que, lógicamente, se podían deducir. Los filósofos posteriores hacen del pensamiento de Kant como el gran centro de operaciones en torno al cual giran sus investigaciones. También es verdad que dieron pasos, por ejemplo Fichte, mucho más allá que Kant y arrebataron al mundo, al ser, el estatuto nouménico que Kant todavía había respetado.

Si Balmes no estaba de acuerdo con la unilateralidad del sensualismo, puesto que suponía una ruptura ilegítima entre el mundo real y el ideal y acababa con la negación de éste, tampoco puede admitir la síntesis de Kant, porque en definitiva, y aparte la contradicción interna de su declaración de fenomenismo y los en-sí que ha de admitir, también reduce uno de esos dos campos: ahora el de la realidad en favor de la subjetividad.

También Balmes admite "ciertas aprioridades" en el sujeto a la hora del conocimiento, son las aprioridades materiales. Así nos dice:

"Existe en nosotros facultades sensitivas que se desarrollan -- por efecto o con ocasión de las impresiones orgánicas" (87).

Lo que hay innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva y la intelectual; pero ambas, para ponerse en movimiento, necesitan objetos que las afecten.

...  
La actividad intelectual tiene condiciones a priori, del todo independientes de la sensibilidad, y que aplica a todos los objetos, sean - cuales fueren las sensaciones que le causen. Entre estas condiciones figura como la primera el principio de contradicción.

Luego en nuestra inteligencia hay algo a priori y absoluto que no podría alterarse aun cuando se variar sen completamente todas las impre-siones que recibimos de los obje-tos y sufriesen un cambio radical todas las relaciones que tenemos - con los mismos" (88).

En su momento oportuno desarrollaremos ampliamente estos "apriori materiales" con que el hombre tiene que contar, - consciente o inconscientemente, a la hora de desarrollar su in-teligencia. De momento hemos recogido el dato y su clara dife-rencia con los apriori de Kant.

Demostrado que no puede defenderse un primer y ún-ico principio del cual dimanase todo el río de los conocimientos - humanos, Balmes hablará de "varios criterios", que podemos en-globar también en lo que hemos llamado apriori del conocimiento:

"Hay en nosotros varios criterios; pueden reducirse a tres: la conciencia o sentido íntimo, la evidencia y el instinto intelectual o senti-do común" (89).

Es decir, hay que admitir que la razón está someti-da a ciertas leyes, que son las que hay que descubrir y estudiar, de las que no se puede apartar sin acarrear la ruina a sí mis-ma. De otro modo habría que admitir la arbitrariedad más absolu-ta en cualquier ciencia. Se pregunta Balmes:

"Esto ¿qué indica? Que la razón es tá sometida a ciertas leyes, que - sus construcciones están ligadas a condiciones de que no se puede pres-cindir ..." (90).

Solamente desde esta perspectiva, sin traicionar ni el campo de lo real ni el campo subjetivo, sino más bien - intentando salvar a ambos, es como Balmes juzga posible la solución justa al problema del conocimiento.

Así se ha expresado TIRSO ALESANCO cuando nos dice que Balmes no vive ni de complejos empiristas ni de sueños racionalistas, ni de alquimias lógicas germánicas, sino que - vive de la realidad concreta y circundante, aprovechando los elementos que nos brinda la naturaleza y los que encontramos en nosotros mismos:

"Aprovecha la aportación de la - experiencia, acreditada críticamente por la conciencia, utiliza la colaboración de la inteligencia, garantizada por el criterio de evidencia; por fin, constata que es la misma naturaleza la -- que se encarga de unirlos en matrimonio vital y científico, y - la naturaleza no necesita garantías ni créditos, sino que se impone irresistiblemente por el -- Instinto Intelectual" (91).

¡Qué lejos quedan estos apriori balmesianos de - aquellos otros que posibilitan la síntesis trascendental de - que habla Kant! Habrá ocasión para examinarlos, detenidamente, cada uno de ellos, y ver su naturaleza y función en el complejo del conocimiento humano.

Así se expresa también el P. GIRONELLA en su obra Balmes filósofo, y que ya hemos citado en varios lugares:

"... no podemos buscar una ver--dad-semilla, sino sólo una ver--dad-cimiento (se entiende en la filosofía de Balmes) Sus palabras, diáfanas como todas las de Balmes, muestran bien el alcance de su - estudio sobre las "aprioridades pre-trascendentales" (si se permite esta expresión), necesario para hallar luego cuáles serán - las "aprioridades transcendentales", caso de que las haya.

...

Pero esta condición indispensable de todo conocimiento (por -- tanto, aprioridad) aun tomada como punto de apoyo (porque siendo no más que hombres, nunca sacaremos de un "yo" trascendental, como de una semilla, toda la ciencia), ¿es una o múltiples?"(92).

La crítica al sistema kantiano viene dada también por la solución que Balmes ofrece al problema de la objetividad de las sensaciones (libro 2º de la Filosofía Fundamental), y a la realidad de la extensión y del tiempo (libros 3º y 7º respectivamente).

#### CONCLUSIONES

Es hora de resumir, en unas breves conclusiones, -- cuanto se ha dicho en torno a la filosofía kantiana vista desde la postura de Balmes.

- 1) Ante todo, hay que reconocer que Balmes juzga que la filosofía de Kant ocupa un "puesto importante" en el pensamiento ideológico.
- 2) En cuanto al problema de hasta qué punto tenía o no un conocimiento exacto del pensamiento de filósofo alemán, ya hemos dicho y demostrado que -- hay que hablar de un "conocimiento fundamental", -- una intuición de la invalidez de su sistema para solucionar el problema del conocimiento, y de un desconocimiento en detalle hasta usar de algunos de sus términos y pensamientos en un sentido diferente del que Kant les dio.
- 3) Hay que reconocer un cierto paralelismo entre ambos filósofos. Uno y otro quieren conciliar,

diríamos que en una vía intermedia, racionalismo y empirismo. También los dos rechazan de principio, y positivamente, el sistema sensualista.

4) Uno y otro, Balmes y Kant, hablan y admiten ciertos apriorismos, pero radicalmente diferentes.

5) Balmes puede concluir acusando una vez de -- unilateralidad; en este caso, unilateralidad en favor del sujeto y en perjuicio del objeto en sí.

6) Apunta cómo las consecuencias últimas y lógicas de esta filosofía serán el "idealismo" y el "panteísmo".

7) El abismo de que venimos hablando, y que abrió Descartes, tampoco se ha salvado, según Balmes, - por esta solución kantiana.

8) Podíamos resumir todo diciendo que si el intento fue bueno -unión de lo subjetivo y lo objetivo-, la solución no lo fue tanto.

NOTAS

- (1) ROIG GIRONELLA, J.: Balmes filósofo, o.c., pág. 46-7
- (2) Ibidem, pág. 47.
- (3) FONT Y PUIG, P.: La teoría del conocimiento de Balmes hinc et nunc. Conferencia pronunciada en Vich el día 9 de julio de 1954, en la sesión anual conmemorativa de la muerte de Balmes. Excmo. Ayuntamiento, Vich, (1954), pág. 32.
- (4) El Criterio, c,2,4 -nota. III, pág. 560.
- (5) Ibidem, c,14,7 III, pág. 639-640.
- (6) F. Fundamental, L,1,c,7,84 II, pág. 46.
- (7) Ibidem, L,1,c,17,163 II, pág. 86.
- (8) Ibidem, L,1,c,17,164 II, pág. 87.
- (9) Ibidem, L,1,c,17,168 II, pág. 89.
- (10) Ibidem, L,1,c,17,172 II, pág. 92.
- (11) Ibidem, L,1,c,18,175
- (12) Ibidem, L,1,c,18,177 II, pág.,95.
- (13) Ibidem, L,1,c,19,186 II, pág. 101.
- (14) RUIZ DEL CASTILLO, C.: o.c., pág. 102.
- (15) D'ESPLUGUES, M.: Balmes vist des de le seves posicions errònies. Conferencia en el Ayuntamiento de Vich el 9 de julio de 1931. CRITERION V (1931), pág. 215-237.
- (16) COMELLAS, A.: Introducción a la Filosofía, Barcelona, (1883) pág. 279-284.
- (17) MENENDEZ Y PELAYO, M.: Dos palabras sobre el centenario de Balmes. Leído el 11 de septiembre de 1910. OPUSCULOS - APOLOGETICOS.
- (18) FLORI, M.: El filósofo español Jaime Balmes. En el primer centenario de su muerte (1948).
- (19) ARAUJO-COSTA, L.: Balmes, debelador de Locke y Condillac. ACCION ESPAÑOLA 2 (1932), Madrid, pág. 457-462.
- (20) ORTUZAR, M.: Newman visto desde 1946. ESTUDIOS (Mercedarios) 2 (1946), Madrid, pág. 9-35.
- (21) FRAY ALONSO BARROSO, O.F.M.: Valor histórico de Balmes en la distinción entre conocimiento sensible e intelectual. - VERDAD Y VIDA, 6 (1948), pág. 455-483 (458).

- (22) FRAY RAFAEL L. DE MUNIAIN, O.F.M.: Balmes, filósofo moderno, VERDAD Y VIDA, 6 (1948), pág. 487-512 (487).
- (23) Ibidem, pág. 488.
- (24) Metafísica; advertencia III, pág. 195.
- (25) F. Fundamental, L,2,c,1,4 II, pág. 191.
- (26) FRAY MIGUEL OROMI, O.F.M.: Balmes y la metafísica, VERDAD Y VIDA, 6 (1948), pág. 513-554 (515).
- (27) FLORI, M., S.J.: Descartes y Balmes en "Cartesio". Nel --terzo centenario del Discorso del metodo. Pubblicazione a cura della Facoltà dell'Università del Sacro Cuore. Pref. di A. Gemelli. Milán (1937) pág. 335-352.
- (28) F. Fundamental, L,1,c,7,70 II, pág. 37.
- (29) ALESANCO REINARES, T.: El Instinto Intelectual en el pensamiento de Balmes. Salamanca (1965), pág. 46.
- (30) F. Fundamental, L,10,c,1,8 II, pág. 665
- (31) Ibidem, L,1,c,15,141 II, pág. 76.
- (32) F. Elemental. Ideología pura, c,13,162-3. III, pág. 276.
- (33) ROIG GIRONELLA, J.: Balmes Filósofo, o.c., pág. 49.
- (34) F. Fundamental, L,1,c,5,61 II, pág. 32.
- (35) Ibidem, L,1,c,5,61 II, pág. 32.
- (36) Ibidem, L,1,c,5,nota. II, pág. 33-34.
- (37) (Esta cita es de Balmes).
- (38) CONDILLAC: Oeuvres Philosophiques, Vol. I, Traité des Sensations, París, 1947. I, I, 2 pág. 224.
- (39) Ibidem, I, I, 15. pág. 226.
- (40) Ibidem, I, III, 9. pág. 233.
- (41) F. Fundamental, L,4,c,2,6 II, pág. 372.
- (42) Ibidem, L,4,c,1,3 II, pág. 371.
- (43) Ibidem, L,4,c,2,11 II, pág. 374.
- (44) Ibidem, L,4,c,2,14 II, pág. 375.
- (45) Ibidem, L,2,c,2,15 II, pág. 195.
- (46) Ibidem, L,4,c,2,15 II, pág. 375.
- (47) Ibidem, L,4,c,2,16 II, pág. 376.
- (48) Ibidem, L,4,c,28,172 II, pág. 440.
- (49) El Criterio, C,6,1 III, pág. 579.



- (50) UGARTE DE ERCILLA, E.: Acerca de la filosofía de Balmes.  
R. y F. Madrid (1922),pág. 23.
- (51) F. Fundamental, L,4,c,1,4 II, pág. 371.
- (52) Ibidem.
- (53) ALESANCO REINARES, T., o.c.
- (54) F. Fundamental, L,4,c,19,111 II,pág. 418.
- (55) F. Elemental, Ideología pura, c,1. III, pág. 243.
- (56) Ibidem, c,1 III, pág. 244.
- (57) F. Elemental. Ideología pura., c,1. III, pág. 245.
- (58) F. Fundamental, L,1,c,7,71 II, pág. 38.
- (59) UGARTE DE ERCILLA, E.: o.c., pág. 21.
- (60) Biografía y Epistolario, L,1,c,5. I, pág. 101.
- (61) ROIG GIRONELLA, J.: Balmes filósofo, o.c., pág. 51-52.
- (62) ALESANCO REINARES, T.: o.c., pág. 61.
- (63) Ibidem, pág. 62.
- (64) F. Fundamental, L,1,c,14,141 II, pág. 76.
- (65) Ibidem,
- (66) Ibidem, L,1,c,29,282 II, pág. 150.
- (67) Ibidem, L,1,c,29,289 II, pág. 150.
- (68) Ibidem, L,3,c,16,109 II, pág. 306-7
- (69) Ibidem, L,3,c,17,119 II, pág. 310.
- (70) Ibidem, L,7,c,13,100 II, pág. 530-531.
- (71) Ibidem, L,4,c,8,51 II, pág. 391.
- (72) Ibidem, L,4,c,8,51 II, pág. 391.
- (73) Ibidem, L,4,c,8,51 II, pág. 391.
- (74) Ibidem, L,4,c,8,51 II, pág. 391.
- (75) Ibidem, L,4,c,8,51 II, pág. 392.
- (76) Ibidem, L,4,c,8,51 II, pág. 394.
- (77) Ibidem, L,4,c,8,53 II, pág. 395.
- (78) Ibidem, L,4,c,8,54 II, pág. 395-396
- (79) Ibidem, L,4,c,16,101 II, pág. 414
- (80) Ibidem.
- (81) Ibidem. L,5,c,13,96 II, pág. 479
- (82) Ibidem, L,5,c,14,98 II, pág. 480.
- (83) Ibidem, L,1,c,25,247 II, pág. 129.
- (84) Ibidem, L,4,c,13,80. II, pág. 406.

- (85) Ibidem, L, 4,c,13,80      II, pág. 406.
- (86) Ibidem, L, 9,c,19,144    II, pág. 655.
- (87) Ibidem, L, 4,c,30,207    II, pág. 450.
- (88) Ibidem, L, 4,c,30,207    II, pág. 451.
- (89) Ibidem, L, 4,c,34,337    II, pág. 182.
- (90) Ibidem, L, 1,c,31,307    II, pág. 162.
- (91) ALESANCO REINARES, T.: o.c.
- (92) ROIG GIRONELLA, J.: Balmes filósofo, o.c. pág. 45-46.

## CAPITULO IV

### Solución balmesiana al problema del conocimiento de la verdad

#### EL RECONOCIMIENTO DE LOS TRES CRITERIOS

Una vez que Balmes ha rechazado toda una serie de sistemas como inválidos por unilateralidad, de una manera especialísima todo asomo de empirismo o idealismo, que en el fondo son siempre las dos tentaciones a que están expuestos los sistemas filosóficos, intenta desbrozar un nuevo camino que nos conduzca al encuentro infalible de la verdad. Incidimos así en la esencia misma del quehacer intelectual de Balmes; él mismo nos había dicho que no basta la "crítica", el quitar escombros, hay que ofrecer algo positivo al espíritu humano, hay que construir un edificio nuevo.

Después del largo recorrido que hace Balmes por la filosofía moderna, después de descubrir tantos puntos negros en el esfuerzo de los filósofos, después de aquel grito que sale del fondo de su ser: "abajo la autoridad científica", casi se podía esperar que nuestro autor cayese en el más hondo de los escepticismos. No, reaccionó de un modo totalmente contrario. Es posible la empresa; es posible el planteamiento

y la solución positiva del problema del conocimiento de la verdad. A este alumbramiento es al que vamos a tratar de asistir en este nuevo capítulo, centro, por otra parte, de nuestro estudio.

Salvador Cuesta reconoce cómo a Balmes se le ha negado este mérito de un planteamiento y solución científica del problema crítico. El mismo se plantea si esto es o no cierto.- Y escribe: "Ya a simple vista, parece decir algo, y aun mucho, el hecho de que el tratado o libro primero y más extenso de su Filosofía Fundamental sea el de "la certeza" al que hay que -añadir varios capítulos y párrafos del libro cuarto "De las ideas". En todos estos lugares se someten a examen y crítica los motivos últimos y más fundamentales de la certeza natural. Tenemos pues un hecho bien patente: Balmes plantea la inquisición crítica sobre los juicios que son objeto de una intuición mental y los fenómenos inmediatos de la conciencia" (1).

Esta solución positiva al tema planteado es la que vamos a tratar de justificar siguiendo principalmente los textos del autor.

Sus primeras palabras en la Filosofía Fundamental son bien significativas:

"El estudio de la filosofía debe comenzar por el examen de las -- cuestiones sobre la certeza; antes de levantar el edificio es necesario pensar en el cimiento"(2).

"La esterilidad de los trabajos filosóficos (en esta materia) no ha desalentado a los investigadores: esto manifiesta que en el último término de la investigación, se -divisa un objeto de alta importancia" (3).

"Bien se echa de ver que, al entrar en el examen de la cuestión de la certeza, no desconozco las dificultades de que está enraizada " (4).

"La filosofía debe comenzar por -no disputar sobre el hecho de la

certeza, sino por la explicación del mismo" (5).

"¿Estamos ciertos de algo? A esta pregunta responde afirmativamente el sentido común. ¿En qué se funda la certeza? Estas son dos cuestiones difíciles de resolver en el tribunal de la filosofía.- Al examinar su objeto, debe la filosofía analizarle, mas no destruirle; que si esto hace se destruye a sí propia" (6).

"Sucede con la certeza lo mismo que en otros objetos de los conocimientos humanos. El hecho se nos presenta de bulto, mas no penetramos en su íntima naturaleza" (7).

La lista de textos en este sentido podía alargarse bastante. De momento es suficiente. Una cosa es que se dé la certeza natural como un hecho y otra, muy diferente por -- cierto, es que ese hecho lo podamos y debamos someter a examen. Admitida esta posibilidad, como la admite Balmes, está -- justificado, filosóficamente hablando, el problema del conocimiento. No se trata, pues, de ninguna postura precrítica o -- credulidad ciega.

En otro lugar del trabajo ya hemos demostrado cómo el mismo Balmes admite que este modo de filosofar tiene algo de dogmático, puesto que comienza no por un examen sino -- por una afirmación; también quedó claro cómo ésta es una verdad fecunda en resultados científicos y a la que se acercan -- los filósofos mucho más de lo que ellos piensan, pues hasta -- los que creen empezar dudando de todo parten del hecho y afirmación de su propia duda.

"Este método de filosofar tiene algo de dogmatismo, pero dogmatismo tal que, como hemos visto, tiene en su apoyo a los mismos Pirrón, Hume, Fichte, mal de su agrado. No es un simple método filosófico, es la sumisión voluntaria a una necesidad indeclinable."

ble de nuestra propia naturaleza  
..." (8).

Planteadas así las cosas se trata de ver e investigar el punto de apoyo o los puntos de apoyo en que se fundamenta esta certeza. Ya vimos en la crítica que hacía Balmes - de los distintos sistemas filosóficos, que el fallo estaba en la unilateralidad. ¿No podrían ser varios los criterios que fundamenten la certeza? Es la pregunta que, muy al principio de su F.Fundamental, insinúa Balmes. Ahí está para él, en la respuesta positiva a la pregunta, la verdadera solución al -- problema.

Tenemos los tres criterios que él desarrolla muy ampliamente: el de conciencia, el de evidencia, el del instinto intelectual. A estos tres criterios corresponden las tres clases de verdades de que Balmes habla. Así lo resume el P. - ROIG GIRONELLA:

"Tres son, según Balmes, los elementos irreductibles de que dispone el hombre para abordar con éxito la solución de los problemas criteriológicos: primero, los hechos de conciencia (o eventualmente, externos, conocidos siempre mediante el hecho de que los atestigua nuestra conciencia); - segundo, la evidencia (entendida no en el sentido ordinario que hoy le damos, sino en el sentido propio de Balmes, que explicaremos después); tercero, el instinto intelectual, o dinamismo - de la mente (como de las otras facultades) a su objeto propio, y que cuando versa sobre objetos corrientes de la vida lo llama - "sentido común". A estos tres medios (que bien podrían llamarse "aprioridades", en sentido kantiano, sino en el verdadero sentido criteriológico) responden - tres clases de verdades: primera, verdades de sentido íntimo (como "yo existo"); segunda, verdades necesarias (como "es imposible - que la parte sea mayor que el to

do"); tercera, verdades de sentido común (como la certeza moral de - que echando ahora al azar un montón de letras no saldrá compuesta la primera página de la Divina Comedia" (9).

En estas líneas se resume admirablemente todo lo - que es la solución positiva de Balmes al problema del conoci-- miento. Tres criterios, que funcionando armónicamente, nos van a explicar toda verdad.

Pero sigamos las huellas que va marcando Balmes a lo largo de sus páginas. Criticando el sistema de Fichte, cuando propone un principio absolutamente incondicional para todo conocimiento, dice Balmes:

"He aquí un método erróneo: se comienza por suponer lo que se ignora, la unidad del principio, y ní aun se sospecha que en la base -- del conocimiento humano puede haber una verdadera multiplicidad.- Yo creo que la puede haber, y la hay en efecto"(10).

Balmes insinúa claramente que las fuentes de nuestro conocimiento son varias, son de órdenes diversos. La uni--dad pretendida por ese autor, en nuestra condición humana ac--tual, es utópica. La multiplicidad es un hecho y ese es el -- que hay que explicitar.

En otra de sus páginas de la Filosofía Fundamental escribe:

"Los medios con que percibimos la verdad son de varios órdenes, lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan también a órdenes diferentes, paralelos, por decirlo así, con los respectivos medios de percepción. Conciencia, evidencia, instinto - intelectual o sentido común, he - aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesaa--rias, verdades de sentido común, - he aquí lo correspondiente a di--chos medios" (11).

Aquí no sólo se nos ha señalado el hecho de la mul-  
tiplicidad sino que, de una forma detallada y concreta, se nos  
han señalado el número de esos criterios y las verdades corres-  
pondientes. Posteriormente veremos la naturaleza y funcionamien-  
to de cada uno de ellos y de los tres en armonía.

Ahondando un poco más Balmes señala la "igualdad -  
de categoría" de los tres criterios. Es algo a tener muy en -  
cuenta, pues con ello caen por tierra todas las opiniones que,  
oponiendo el instinto intelectual balmesiano como algo irracio-  
nal a los otros criterios, le acusan desde escéptico a fideís-  
ta. Acusación totalmente ilegítima si uno tiene en cuenta todo  
el conjunto de la obra de Balmes.

"En mi concepto, hay varios prin-  
cipios que, con relación al enten-  
dimiento humano, pueden llamarse,  
igualmente fundamentales, ya por-  
que todos sirven de cimiento en -  
el orden común y en el científico,  
ya porque no se apoyan en otros;-  
no siendo dable señalar uno que -  
disfrute de esta calidad como pri-  
vilegio exclusivo"(12).

Balmes dedica una página de su Filosofía Fundamen-  
tal a examinar, y muy acertadamente, la fecundidad e importan-  
cia que de cada uno de los tres criterios se deriva. Ciertamen-  
te tendría razón aquel filósofo que, defendiendo el hecho de -  
conciencia, demostrase la serie de incongruencias de aquellos  
que pretendiesen levantar el edificio filosófico al margen de  
ese principio. Lo mismo hemos de decir de aquel que argumenta-  
se de forma semejante desde el principio de contradicción; y -  
también de aquel que lo quisiese hacer desde la fuerza del prin-  
cipio de evidencia.

El problema está en la defensa "exclusiva" de uno  
solo de los criterios. Por eso el filósofo catalán concluye --  
esa página de esta forma:

"Los tres tienen razón (se entien-  
de de cada uno de los que defen-  
diesen un solo principio), y no -  
la tiene ninguno. La tienen los  
tres, en cuanto afirman que, ningu-





do el respectivo principio, se -  
 arruinan los demás; no la tiene  
 ninguno, en cuanto pretenden que,  
 negados los demás, no se arruina  
 el propio"(13).

La confusión de comparar y confundir principios -  
 de órdenes muy diferentes, todos individualmente verdaderos,-  
 pero que no pueden parangonarse y menos tratar de sustituirse.

El autor nos ha llevado, paso a paso, al punto de  
 solución del problema . Demostró, en primer lugar, la imposi-  
 bilidad de un solo criterio; en segundo lugar, se definió en  
 favor de la multiplicidad de criterios, concretamente tres; -  
 por fin, ha aclarado su fundamental igualdad. Ahora se dispo-  
 ne para un examen particular de cada uno de estos tres crite-  
 rios de conocimiento.

"El principio de Descartes es la  
 enunciación de un simple hecho -  
 de conciencia; el de contradicción  
 es una verdad conocida por eviden-  
 cia; y el otro es la afirmación  
 de la legitimidad del criterio -  
 de la evidencia misma; es una --  
 verdad de reflexión que expresa  
 el impulso intelectual por el --  
 que somos llevados a creer verda-  
 dero lo que conocemos con eviden-  
 cia.  
 La importancia de la cuestión -  
 exige que examinemos por separa-  
 do los tres principios ..."(14).

#### ACLARACIONES SOBRE LA VERDAD

Antes de iniciar el estudio detallado de cada uno  
 de los tres criterios para el conocimiento de la verdad, nos  
 parece oportuno apuntar algunas aclaraciones de orden más ge-  
 neral sobre este tema.

Ya hemos dicho que para Balmes la verdad está fun-  
 damentalmente en las cosas. Nos basta recordar aquella sencilla  
 afirmación de su obra El Criterio:

"Si deseamos pensar bien hemos de procurar conocer la verdad, es decir, la realidad de las cosas"(15)

En el capítulo a que nos referimos dice en una primera nota: "Verum est id quod est, dice San Agustín (L. 2ª, Solil., c,V) (\*). Puede distinguirse entre la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento: la primera, que es la cosa misma, se podrá llamar objetiva; la segunda, que es la conformidad del entendimiento con la cosa, se apellidará formal o subjetiva. El oro es metal, independientemente de nuestro conocimiento, he aquí una verdad objetiva. El entendimiento conoce - que el oro es metal, he aquí una verdad formal o subjetiva"(16).

La misma doctrina defiende al hablarnos de las verdades necesarias. No se fundan ni en nuestra experiencia ni en nuestro modo de entenderlas, sino que preexisten a la razón humana, las concebimos como independientes de nuestro pensamiento. Con un ejemplo sencillo nos explica: cuando conocemos perfectamente la verdad, nuestro entendimiento se parece a un espejo, en el que vemos retratado con toda fidelidad los objetos como son en sí; cuando caemos en error, se asemeja a uno de -- aquellos vidrios de ilusión que nos presentan algo que realmente no existe; pero cuando conocemos la verdad a medias, podría compararse a un espejo mal azogado o colocado en tal disposición, que, si bien nos muestra objetos reales, sin embargo, nos los ofrece demudados, alterando los tamaños y figuras"(17).

Todo esto lo ha recogido en su obra F. Fundamental cuando ha escrito:

"El yo considerado en sí no es -- punto luminoso; es un sustentáculo para el edificio de la razón; -- más no la regla para construirle. La verdadera luz se halla en la -- objetividad, pues en ella está -- propiamente el blanco del conocimiento. El yo no puede ni ser conocido ni pensado de ninguna mane

---

(\*) Recogemos la cita de San Agustín tal como se encuentra -- en la obra de Balmes.

ra, sino en cuanto se toma a sí mismo por objeto, y en cuanto se coloca en la línea de los demás seres para sujetarse a la actividad intelectual que sólo obra en fuerza de las verdades objetivas" (18).

El P. CASANOVAS, tocando este tema, llega a la conclusión de que la verdad no es el hombre mismo, realización de lo absoluto en el mundo (Panteísmo transcendental); tampoco es el hombre que impone sus juicios como leyes a la realidad (Críticismo kantiano); ni siquiera la realidad externa limitada a la materia (Materialismo). Es un reflejo en nuestro entendimiento que lo integran el orden real, el fenoménico y el ideal; y los caminos por donde esta verdad penetra en nuestra alma, son la conciencia, la evidencia y el instinto intelectual (19).

A este propósito hay que citar también las ideas - que sostiene Balmes en contra de la opinión de Vico.

Nos recuerda que cree este filósofo que el criterio de verdad consiste en haber hecho la verdad conocida (20), que nuestros conocimientos son ciertos cuando se cumple esa -- circunstancia, y que van perdiendo certezas a medida que el entendimiento va perdiendo su carácter de causa. Balmes deja hablar al autor: "Los términos verum et factum, lo verdadero y lo hecho, se ponen uno por el otro entre los latinos, o como -- dice la Escuela, se convierten ... Por donde podemos conjeturar que los antiguos italianos admitían la doctrina siguiente sobre lo verdadero: lo verdadero es lo hecho mismo, y por con siguiente, Dios es la verdad primera, porque es el primer hace dor (factor), la verdad infinita, porque ha hecho todas las co sas ..." (De la antigua sabiduría de la Italia 1,1º c.1)(21).

Así se defiende que las matemáticas son las más -- ciertas, porque son una especie de creación del entendimiento. La mecánica ya es menos cierta, porque considera el movimiento realizado en las máquinas; y la física lo es todavía menos, -- porque considera el movimiento interno de los centros. En las ciencias de orden moral hay todavía menos certeza.

Después de estas consideraciones vuelve a afirmar categóricamente que el criterio de lo verdadero y la regla para conocerlo es el haberlo hecho (22).

Balmes, como no podía ser por menos, reacciona -- contra esta doctrina y responde:

"Entender no es causar: puede haber, y la hay en efecto, una inteligencia productora; pero, en general, el acto de entender y el de causar ofrecen ideas distintas. La inteligencia supone una actividad ..., pero ésta no es productora de los objetos conocidos, se ejerce de un modo inmanente sobre esos objetos" (23).

De admitir el criterio de Vico llegaríamos a concluir que la inteligencia quedaría incomunicada con todo lo que no fuesen sus obras; ni a sí misma se podría conocer, pues to que no se hace. Estaríamos, pues, en el escepticismo más riguroso.

"Entonces la realidad nos está vedada, y nos hallamos separados de ella por un vallado insalvable" (24).

La verdad, por otra parte, y como ya hemos visto anteriormente, puede ser de orden real o de orden ideal. La primera corresponde a los hechos reales, a lo que existe y -- puede expresarse por el verbo ser tomado sustantivamente.

"Yo soy, esto es, yo existo, expresa una verdad real, un hecho" (25).

La segunda corresponde al enlace necesario de las ideas, y se expresa por el mismo verbo tomado copulativamente.

"Lo que piensa existe, expresa una verdad ideal" (26).

ZARAGÜETA comenta que no es que Balmes considere estos dos órdenes como incomunicables entre sí. Al contrario,

nos es dado fecundar los hechos con principios de orden ideal, - así como franquear los límites de la pura posibilidad mediante afirmaciones de orden real. Pero no por eso es menos imposible derivar una necesidad de un simple hecho, o afirmar un hecho en virtud de una pura necesidad ideal (27).

Balmes todavía afirma que las verdades de orden real son hechos o conexiones entre los hechos, y por ello posibilidad de percepción mediata, a través de otros.

## La Conciencia

### EXPOSICION DEL CRITERIO DE CONCIENCIA

Al hacer la exposición y juicio que la filosofía de Descartes le merecía a nuestro filósofo ya hicimos referencia a las muchas influencias cartesianas que se notaban. También quedó claro que esto no significaba el seguimiento y aprobación de tal sistema por parte de Balmes; especialmente, él no podía aprobar que este dato, la conciencia, fuera el único capaz de explicar todo el resto del fenómeno del conocimiento.

En estos momentos, al hacer el estudio del criterio de conciencia, nuevamente van a resonar en muchos momentos esas voces de influencia cartesiana.

El criterio "conciencia" goza de una gran importancia y prioridad. De ahí nace la certeza de nuestra propia existencia, aunque no la podamos probar.

"Nuestra existencia no puede ser - demostrada: tenemos de ella una -- conciencia tan clara, tan viva, que no nos deja la menor incertidumbre; pero probarla con el raciocinio es imposible" (28).

El criterio de conciencia se nos ofrece en su radical primariedad. Antes que ningún "uso" de la razón -razonamientos- hay que colocar los principios en que se funda; y todavía antes, hemos de presuponer la existencia de la razón y del ser. Luego el criterio de conciencia es para nosotros primario y de fuerza indudable. Es decir, el primer punto de partida para dar un paso en nuestros conocimientos es "esta presencia íntima de nuestros actos interiores", prescindiendo, -- por el momento, de las cuestiones que pueda suscitar el conocimiento de su naturaleza (29).

Así se ha de entender el "cogito" cartesiano; no como un entinema, sino como la consignación de un hecho, que podemos llamarle el primero de todos. Destruído éste también desaparecen los otros, pero no viceversa: destruidos los otros dos, todavía permanece el de conciencia, puesto que es "independiente" de los demás.

"Destruyase la evidencia, destruyase el instinto intelectual, la conciencia permanece ... Si se supone en duda el principio de contradicción, todavía no se hará vacilar la certeza de que sufrimos cuando sufrimos, de que pensamos cuando pensamos".

"El sueño y la vigilia, la demencia y la cordura, son indiferentes para el testimonio de la conciencia ..."

"El loco que cree contar numerosas talegas, no las cuenta ciertamente -en esto se engaña-, pero tiene en su espíritu la conciencia de que lo hace ..." (30).

Estos testimonios directos directos, y otros que se podrían haber añadido, muestran abiertamente la importancia que para Balme tiene el criterio de la conciencia, y cómo es independiente de todo otro testimonio. Es de un necesidad indeclinable, es de una fuerza irresistible y es infalible en lo que concierne a ella sola.

Los límites que enmarcan el campo de la conciencia nos recuerdan, una vez más, límites cartesianos, aquellos que enmarcan su "cogito".

"Comprendo en el testimonio de la conciencia todo lo que experimentamos en nuestra alma, todo lo que afecta a lo que se llama el yo humano: ideas, pensamientos de todas las clases, actos de voluntad, sentimientos, sensaciones, en una palabra, todo aquello de que podemos decir: Lo experimento" (31).

Ahora bien, y aquí ya se separa radicalmente de la solución cartesiana, esta conciencia no tiene más categoría -- que la de ser "áncora" de salvación de la inteligencia, pero por sí sola no basta para la ciencia, no es, siguiendo la comparación balmesiana, verdadero "faro". Con la sola conciencia estaríamos presos del ámbito subjetivo sin ningún derecho a salir de él, y por ello incapacitados para la verdadera ciencia.

Considerando este criterio en sí mismo, separado -- de la evidencia y del instinto intelectual, nada nos dice respecto a los objetos. La conciencia se queda, pues, en lo interior.

"Analícense cuanto se quiera los hechos de la conciencia: jamás se encontrará en ellos uno que pueda engendrar la luz científica. Aquel acto será o una percepción directa o refleja... Si es directa, su valor no es subjetivo, sino objetivo; no es el acto lo que funda la ciencia, sino la verdad percibida; no el sujeto, sino el objeto; no el yo, sino lo visto por el yo. Si el acto es reflejo, supone otro acto anterior, a saber, el objeto de la reflexión; no es, pues, aquel -- el primitivo, sino éste" (32).

La combinación de ambos actos, el directo y el reflejo, tampoco servirían para la ciencia, mientras no se les someta a verdades necesarias, objetivas, independientes del yo. -- El yo, pues, se nos ofrece como una condición necesaria para el

pensamiento, pero nada más. Para Balmes esta pretensión de hacer del yo el origen de la verdad viene a ser un intento de divinización del entendimiento humano, y, por lo mismo, de panteísmo.

La doble conciencia que hemos señalado, directa e indirecta o refleja, la define así:

"... aquella acompaña a todo fenómeno interno, ésta no; aquella es natural, ésta es filosófica; aquella prescinde de los actos de la razón, ésta es uno de esos actos" (33).

Si ahora, por ejemplo, oigo un ruido, la simple -- sensación presente a mi espíritu, afectándole, constituye lo -- que se ha llamado conciencia directa. Ahora bien, si, además -- de oír, me doy cuenta de que estoy oyendo, esto es lo que se -- llama conciencia refleja.

El criterio de conciencia se nos ofrece, pues, como condición indispensable del conocimiento. Así lo expresa -- el autor.

"... y la afirmación yo pienso -conciencia- es, si no el origen de toda filosofía, al menos su condición indispensable" (34).

La conciencia, como uno de los primeros criterios que explican nuestro conocimiento de la verdad, como primer -- principio del conocimiento, tiene que ser indemostrable. No se puede demostrar todo; al contrario, lo que se puede demostrar es que hay cosas indemostrables, evidentes por sí mismas, o necesitan de otras, sobre las que habríamos de llevar el mismo -- planteamiento. En el primer caso estaría probada nuestra tesis; en el segundo, o la aceptamos también, aunque sea dando algún paso hacia otras premisas anteriores, o hemos de admitir el -- proceso al infinito, lo que "equivaldría a no acabar nunca la demostración" (35).

La indemostrabilidad de la conciencia, en este sentido, lejos de restarle valor, le garantiza en su ser de crite



rio último de verdad.

"Estas reflexiones no dejan ninguna duda de que el pedir la prueba de - todo es pedir lo imposible"(36).

Sobre este dato de conciencia, aunque no en su interpretación y aplicaciones, es algo sobre lo que todos los filósofos coinciden.

Por este testimonio de la conciencia sabemos lo -- que experimentamos, no lo que es; percibimos el fenómeno, no -- la realidad.

Bellamente nos resume todo diciendo:

"él nos autoriza a decir: me pare-  
ce tal cosa; pero no, es tal cosa"  
(37).

Este paso del sujeto al objeto, de la idea repre-- sentante a la cosa representada, es algo que pertenece a otros criterios, como veremos en su momento. Por ejemplo, en la sensación de ver el sol podemos distinguir dos cosas: primera, la sensación como tal; segunda, la correspondencia de ésta con el objeto, con el sol. Son cosas distintas, nos dirá, aunque nosotros las hacemos andar juntas.

"La conciencia es ciertamente la - primera base para formar el juicio, pero no es suficiente para él; ella en sí atestigua lo que se siente, - pero no lo que esto es. ¿Cómo se - completa el juicio? Por medio de - un instinto natural que nos hace - objetivar las sensaciones, es de-- cir, nos hace creer en un objeto - extremo correspondiente al fenóme-- no interno"(38).

Al final del capítulo citado resume Balmes en cinco proposiciones todo lo relacionado con el criterio de la conciencia.

La primera resalta el ámbito al que llega este criterio, es decir, todos los fenómenos que se realizan en nues-- tra alma.

En la segunda deja una puerta abierta a la posibilidad de la existencia de fenómenos de algún otro orden.

En la tercera recuerda que el testimonio de la conciencia no puede salir del ámbito interno.

En la cuarta establece que es fundamento de los demás criterios, pues sin él son imposibles.

Y en la quinta afirma que de la combinación de la conciencia con el instinto intelectual nacen todos los demás - criterios.

Esto mismo nos recuerda en su ideología pura, pues escribe:

"Claro es que el principio de Descartes no es ni de evidencia ni de sentido común, sino de conciencia o sentido íntimo; y que negado él, o puesto en duda, nada podríamos establecer. Quien duda de que piensa no puede saber si piensa bien; antes es pensar que pensar bien;-- así, pues, en faltando el principio de Descartes no estaríamos seguros ni del de contradicción ni de otro ninguno"(39).

#### VALORACIONES DEL CRITERIO DE CONCIENCIA

ZARAGÜETA comenta nuestro tema diciendo que el llamado criterio de sentido íntimo o conciencia -comprendiendo en este nombre todo lo que afecte al yo humano- sirve para discernir la existencia o inexistencia de los hechos particulares y contingentes de orden real. Concluye: "El empleo de este criterio, sin más pretensión que la de consignar la realidad de los hechos en su aspecto puramente subjetivo, no crea dificultad especial"(40).

SALVADOR CUESTA, en el artículo que hemos citado -ya en varias ocasiones, interpreta en el mismo sentido el valor, naturaleza e importancia del criterio de conciencia. Recoge aquella bella metáfora de Balme cuando nos dice que todo el esfuerzo que ponga el hombre para anonadarse a sí mismo en

en una duda extrema, no servirá sino para hacerse a sí mismo - más visible: "es una sombra que no muere con ningún golpe, y - que por cada herida que se le abre, despide nuevos torrentes - de luz" (41).

No todos han visto así las cosas. Federico DALMAU, en un pequeño estudio sobre Balmes, dice que no se sigue que - el conocimiento y la certeza relativos a la cosa pensada sean lógicamente subordinados al conocimiento y a la certeza de la existencia del sujeto pensante. Dice que Balmes no se percató bien de esta distinción. "Por eso no es de extrañar que considerase a la conciencia como punto de apoyo para la adquisición de la verdad, aun suponiendo que se destruya la evidencia y el instinto intelectual. Cosa bastante difícil de comprender, ya que sin la evidencia, por lo menos de la apariencia del fenómeno, no es fácil explicar la conciencia por lo menos en el orden lógico del conocimiento"(42).

Se cometen algunos errores en esta interpretación del pensamiento balmesiano. La "subordinación" de que nos habla DALMAU está fuera de lugar en una sana interpretación balmesiana, donde únicamente se afirma que en un examen del hecho de la certeza nos encontramos con el dato conciencia como condición indispensable. No hay otra subordinación.

Por otro lado, esa supuesta supresión de los otros criterios, evidencia e instinto intelectual, no la pone Balmes por querer justificar, aun en ese supuesto, la verdad; no, únicamente la pone para demostrar la permanencia de este criterio, la conciencia, aun supuesta la supresión de los otros. Balmes no juega, pues, con otra verdad que con la única y sola verdad del dato conciencia. DALMAU no parece entenderlo así, aunque - luego le reconoce méritos a Balmes en el examen que hace de -- los hechos de conciencia.

El P. ROIG GIRONELLA reconoce que Balmes, a propósito de este primer elemento requerido para una elaboración de crítica de la filosofía: la conciencia, tiene dos buenas observaciones: "Ante todo, que en ella la realidad y la apariencia se confunden; no puede ser aparente sin ser real; la aparien--

cia, por sí sola, es ya una verdadera conciencia (F. Fundamental, I,15,147); es decir, que aprehendemos el fenómeno en sí - como inmediatamente dado y presente; sin esto no podríamos elaborar ninguna filosofía, ni siquiera la crítica ..." (43).

Y añade la segunda observación favorable "Que hay, por lo mismo, en la conciencia no sólo una identidad presente por el juicio, sino una inevitable dualidad, que refuta tanto el idealismo transcendental kantiano como el absoluto" (44).

Es una doble ventaja que se desprende de la concepción balmesiana del criterio de conciencia. La segunda de las ventajas señaladas se apoya en aquellos textos en que afirma que el yo no puede ser conocido ni pensado sino en cuanto - se toma a sí mismo por objeto, y se coloca, por lo mismo, en la línea de los demás seres.

El mismo autor, en otro de sus trabajos sobre Balmes, quiere ver en esta "conciencia" cierta coincidencia con la de Descartes -claro que éste concede mucho más- y Kant; e incluso cierto anticipo de la conciencia de Husserl cuando afirma que en ella el objeto le está dado en presencia, sin ninguna mediatez -Balmes había dicho que en la conciencia la realidad y la apariencia se confunden-.

Pero, por otro lado, sigue interpretando este autor, contra Descartes, no puede quedarse en la conciencia sola; contra Kant afirma la necesidad de fecundar el hecho con verdades de tipo metafísico; contra Husserl, salta más allá del mero formalismo. Termina con esta valoración: "A la luz de estos hechos, las intuiciones de Balmes, pronunciadas al principio de la era criticista, aparecen sencillamente profundas y grandiosas" (45).

TIRSO ALESANCO en la obra que venimos citando interpreta este criterio diciendo que podrá dudarse si lo que el sujeto cree es así, es verdad objetivamente, pero esas dudas no versan sobre la conciencia descrita por Balmes. "Ese ya no es problema de conciencia, sino de objetividad".

La conciencia, pues, como criterio de conocimiento no alumbra sino su propio campo, no puede pretender llegar

a lo trascendente y absoluto. La conciencia se reduce al apara-  
rere, pero sobre él, sobre ese campo, derrama su luz. Si Des--  
cartes se hubiera parado aquí, Balmes estaría totalmente de --  
acuerdo con él.

#### CONCLUSIONES

Podemos resumir en breves líneas lo relacionado -  
con el criterio de conciencia diciendo:

- 1) En el planteamiento de este tema se dejan sen  
tir las influencias de Descartes.
- 2) Hace un buen análisis del principio cartesiano  
de conciencia: "cogito".
- 3) La conciencia como criterio no puede ir más --  
allá de su propio campo, ni alumbrar hasta lo trascendente, co  
mo quiere Descartes.
- 4) La conciencia, dentro de este ámbito, es crite  
rio infalible de certeza.
- 5) La conciencia reclama el auxilio de los otros  
principios para completar lo que en ella se inicia.
- 6) La conciencia funciona armónicamente con el -  
principio de evidencia y el instinto intelectual.
- 7) Es criterio básico y primario en algún sentido,  
pues arruinados, por hipótesis, los otros dos, todavía permane  
ce la conciencia; al contrario, si no contamos con él, como --  
condición indispensable, cae por tierra todo el edificio del -  
pensamiento.

## La Evidencia

### EXAMEN DEL CRITERIO DE EVIDENCIA

Damos un paso más en el conocimiento y exposición de la doctrina de Balmes. Ahora analizamos el criterio de evidencia.

Examina Balmes el principio de evidencia en la filosofía cartesiana formulado con estas palabras: "lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa se afirma de ella con toda certeza". La fórmula la podríamos resumir en otra más sencilla:

"La evidencia es criterio seguro de verdad; o bien, lo evidente es verdadero" (46).

En este mismo sentido de evidencia interpreta Balmes el principio kantiano que afirma: "el predicado que repugna a un sujeto no le conviene", pues "lo que es evidente" abarca tanto a las afirmaciones como a las negaciones.

Balmes quiere salir al paso de esa definición que se hace de la evidencia llamándola "luz intelectual". Es una bella metáfora, expresa algo de lo que es la evidencia, pero se queda corta para expresar todo su contenido. La verdad es que esta luz también la encontramos en muchos actos de conciencia; luego, con esta sola afirmación, no podríamos distinguir el criterio de conciencia del de evidencia.

Dos notas imprescindibles a este criterio son, -- por de pronto, la necesidad y la universalidad.

"La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad, y por consiguiente, de la universalidad de las verdades que atestigua" (47).

Un ejemplo aclarará bien las cosas. Que hay en mí un ser que piensa, esto no lo sé por evidencia, sino por con-

ciencia. Que lo que piensa existe, esto no lo sé por conciencia, sino por evidencia. Como vemos, en los dos casos tenemos certeza, pero en el primero versa sobre un hecho particular, contingente; en el segundo, sobre una verdad universal y necesaria.

Los datos de conciencia son ciertos para mí, pero nada más; existan o no existan, me doy cuenta que para nada obstaculizan el mundo de las inteligencias. El mundo, tanto real como ideal, se me aparece como un gran espectáculo que continúa su propio ritmo y armonía aunque mi representación del mismo cese. Es decir, que las verdades de conciencia vienen dadas por la contingencia y la particularidad.

Frente a ellas, el mundo de la evidencia vemos que se mueve por otros esquemas. Nos dice muy bien Balmes:

"No es necesario que yo piense, pero es tan necesario que lo que piensa exista, que todos mis esfuerzos no bastan para prescindir por un momento de esta necesidad. Si supongo lo contrario; si, colocándome en el terreno de lo absurdo, finjo por un instante que queda cortada la relación entre el pensar y el ser, se rompe el vínculo que mantiene en orden al universo entero: todo se trastorna, todo se confunde, y lo que se me presenta a la vista, no se si es el caos o la nada"(48).

El criterio de evidencia, por tanto, y frente al de conciencia, está apoyado sobre la necesidad y universalidad; una ley, en definitiva, que no nos es dado sino reconocer y seguir, de ningún modo hacer que dependa de nosotros mismos.

Además de estas notas que hemos señalado al criterio de evidencia, y que marcan los límites para no confundirlo nunca con el de conciencia, todavía añade Balmes algo más:

"A más de este carácter existe otro que con mayor razón puede llamarse constitutivo, bien que hay alguna dificultad sobre si comprende o no a la evidencia mediata, y es el que la idea del predicado se

halle contenida en la del sujeto.- Esta es la noción esencial más cumplida del criterio de la evidencia inmediata; por la cual se distingue del de la conciencia y del sensu común." (49).

A parte la definición de la evidencia "en su noción más cumplida", el texto afirma su doble posibilidad: evidencia inmediata y evidencia mediata. De momento nos interesa seguir el análisis de la evidencia como tal. Esta exige relación, comparación; va más allá de la simple percepción. Diríamos que -- donde hay evidencia no hay sólo la intuición de la idea, sino la descomposición de ésta en varios conceptos y la percepción de las relaciones que median entre ambos.

Por eso dice Balmes que no se afirma que una idea sea evidente, pero sí se dice eso de un juicio:

"La evidencia inmediata es la percepción de la identidad entre varios conceptos que la fuerza analítica del entendimiento había separado; esta identidad, combinada en cierto modo con la diversidad, no es una contradicción, como a primera vista pudiera parecer, es una cosa muy natural, si se atiende a uno de los hechos más constantes de nuestra inteligencia, cual es la facultad de descomponer los conceptos más simples y de ver relaciones entre cosas idénticas"(50).

Hasta aquí Balmes no encuentra ninguna dificultad, estamos en el plano puramente ideal, subjetivo, y no se nos ofrece mayor problema. Pero, dado que el entendimiento no se para sino cuando llega al objeto en sí, entonces es cuando se complican las cosas. ¿Cómo garantizar que eso que es evidente en el plano subjetivo, ideal, lo sea también en el plano real, de los hechos. Por aquí ya empieza a ver el autor los límites propios de este criterio de la evidencia, como antes vio los límites del de conciencia.

Pongamos, por ejemplo, el principio de contradic--



ción:

"si nos limitamos a consignar este fenómeno (en el orden puramente subjetivo), nada se nos puede objetar: lo experimentamos así, y no más cuestión; pero al anunciar el principio queremos anunciar algo más que la incompatibilidad de los conceptos; trasladamos esta incompatibilidad a las cosas mismas, y aseguramos que a esta ley están sometidos, no sólo nuestros conceptos, sino todos los seres reales y posibles ..."(51).

¿Con qué derecho hacemos esto? Balmes admite claramente que tocamos aquí el cimiento de la razón. Es una necesidad de la que, por fortuna, no nos podemos librar. La filosofía no puede ir más allá. Hay aquí para el entendimiento humano, lo que él llama, el non plus ustra.

Balmes se apresura a decir que esto no es ceder el campo a los escépticos ni mucho menos. El ofrece algunas soluciones -no olvidemos su insistencia en el armonismo- que luego, cuando hayamos visto el criterio del instinto intelectual, podemos comprender mejor. Aquí, como vemos, se plantea el problema más grave: la objetividad de las ideas. Ya lo hemos recordado en otro momento del trabajo: "la transición del sujeto al objeto, o de la aparienciasubjetiva a la realidad objetiva, es el problema que atormenta a la filosofía fundamental.

#### EVIDENCIA Y PRINCIPIO DE CONTRADICCION

Este principio cae de lleno en el criterio de evidencia. Balmes dedica todo un capítulo de su Filosofía Fundamental a analizar las características que este principio tiene; examina si tiene los caracteres exigidos para esta dignidad, es decir, que no se apoye en ningún otro principio, que, cayendo él, se arruinen todos los demás, y que, permaneciendo él, se pueda argüir contra quien niegue los demás. Estas son sus afirmaciones :

-Si se niega el principio de contradicción, se desploma toda certeza, toda verdad, todo conocimiento. Si una cosa puede -- ser y no ser al mismo tiempo, ya vemos las consecuencias: la afirmación puede estar junto con la negación, lo contradictorio podría hermanarse ..., "toda luz intelectual se ha extinguido para siempre". La misma conciencia, si no se destruye, -- sufre sus vaivenes.

-Es preciso poner este principio verdadero, si no se quiere -- caer en esas consecuencias. Aunque no siempre se piense explícitamente en él, hay que darlo por firme y seguro; el más ligero ¡quién sabe!... sobre este principio, lo arruina todo.

-Es imposible encontrar un principio que nos asegure de la -- verdad del de contradicción. Si la verdad de este principio -- ha de estar a la base de todo conocimiento, como se ha venido demostrando, sería inútil que ahora pretendiésemos encontrar un principio anterior a él y su fundamento.

-A quien niegue este principio no se le puede reducir ni directa ni indirectamente por ningún otro.

-No es exacto lo que suele decirse que con el principio de contradicción podamos argüir de una manera concluyente contra -- quien niegue los demás.

-El principio de contradicción no puede ser conocido sino -- por evidencia inmediata. No se trata de un hecho de conciencia, sino de una verdad ideal. El hecho de conciencia exige -- la realidad, la contingencia, alguna existencia. El principio de contradicción no dice que algo exista o no exista: sólo expresa la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser, -- prescindiendo de que el verbo ser se tome substantiva o copulativamente.

Todo hecho de conciencia es determinado; el principio de contradicción no contiene nada determinado.

Todo hecho de conciencia es individual; el principio de contradicción es lo más universal que uno se pueda imaginar. El primero es contingente, el segundo es absolutamente necesario.

Además de todo esto, el principio de contradicción

posee la virtud de ser visto con claridad intelectual inmediata. (52)

#### EL PRINCIPIO DE EVIDENCIA NO ES EVIDENTE

Después de afirmar que la evidencia, como hemos visto, es criterio seguro de verdad, escribe:

"Comienzo por asentar una proposición que parecerá la más extraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo: el principio de evidencia no es evidente"(53).

La exposición y comprensión de esa "extraña paradoja", como la califica el mismo Balmes, es uno de los puntos de su filosofía que ha merecido controversia en los distintos estudiosos del pensamiento balmesiano.

Vamos a dividir la exposición en un triple apartado. Ante todo, expondremos las mismas palabras con las que -- Balmes justifica su aserto; veremos luego algunas interpretaciones que, en el transcurso de los tiempos, se han ido sucediendo sobre el tema; por fin, expondremos la postura que parece más exacta teniendo en cuenta el conjunto de su pensamiento.

El principio dice lo siguiente: lo evidente es -- verdadero. Y ahora afirma que este principio no es evidente. -- ¿Cómo se entiende?.

Una proposición es evidente cuando en la idea del sujeto vemos el predicado. Pero, dice Balmes, esto no sucede en el caso que nos ocupa.

Evidente es lo mismo que visto con claridad, ofrecido al entendimiento de una manera luminosa.

Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Nunca se han de olvidar estas dos definiciones balmesianas para comprender su propia argumentación:

"Pregunto ahora: Por más que se analice esta idea: "visto con claridad", ¿se puede descubrir esta

otra: "conforme al objeto"? No. Se da aquí un salto inmenso, se pasa de la subjetividad a la objetividad, ... se hace el tránsito de la idea a su objeto, tránsito que constituye el problema más transcendental, más difícil, más oscuro de la filosofía. Vea, pues, el lector si he dicho con fundamento que no era una paradoja esta aserción: el principio de evidencia no es evidente" (54).

Balmes sigue, en estos momentos, muy ligado a los planteamientos y esquemas cartesianos de la evidencia y del doble mundo: la res extensa y la res cogitans. Todavía no se ha encontrado un criterio que justifique ese salto y, por tanto, -querer darlo con el principio de evidencia, pues ese sería el caso de afirmar que el principio de evidencia es evidente, es algo totalmente injustificado. Si la evidencia no nos lleva -- más allá de la relación, clarará sí, entre sujeto y predicado a nivel subjetivo; si, por otra parte, la verdad está diciendo -relación al objeto, al ser real, no nos es posible afirmar que lo segundo esté claramente expresado en lo primero. El principio, pues, de la evidencia, entendido en esos planteamientos, -no es evidente.

Puesto que en el segundo término, en el ámbito de lo verdadero, se expresa más de lo que puede contener la realidad de la evidencia, estaríamos afirmando una pura contradic--ción al decir que ese principio es evidente; estaríamos diciendo, sencillamente, que lo más está en lo menos.

Comprendemos así su extraña paradoja: el principio de evidencia no es evidente.

Surge ahora, inevitablemente, otra cuestión: ¿qué hemos de decir de la proposición que venimos estudiando: lo --evidente es verdadero? En otros términos, ¿con qué radicalidad y naturaleza se nos presenta el principio de evidencia?.

Negativamente, se desprende que no es un axioma, -porque el predicado no está contenido en la idea del sujeto; -

tampoco es una proposición demostrable, pues las demostraciones estriban en principios evidentes, pero como es esto lo -- que buscamos estaríamos cometiendo una petición de principio.

Positivamente, tenemos que concluir:

"Tenemos, pues, que el principio - de la evidencia no puede apoyarse en otro y, por consiguiente, reúne el primer carácter de principio -- fundamental. Cayendo él caen también todos los demás, incluso el - de contradicción que, como todos, - no es conocido sino por evidencia; este es otro de los caracteres del principio fundamental. Veamos si - reúne el tercero, a saber, que con su auxilio se pueda reducir a quien niegue los demás" (55).

El problema está en cómo, por un lado, no es una verdad objetiva y, por ello, no es demostrable; y cómo, por - otro lado, no es un simple hecho de conciencia, no puede limitarse a lo puramente subjetivo, nos extraña, a primera vista, el qué de su naturaleza: "una proposición que conocemos por - acto reflejo, y que expresa la ley primitiva de todos nuestros conocimientos objetivos. Estos se fundan en la evidencia, así lo experimentamos; pero cuando el espíritu se pregunta: ¿por qué debes fiarte de la evidencia? No puede responder otra cosa sino que lo evidente es verdadero. ¿En qué se funda esta - proposición? Ordinariamente en nada: se conforma a la misma - sin haber pensado nunca en ella ..."(56).

Por lo que así podemos hacer es tratar de hacer - alguna reflexión sobre ella, por muy a posteriori de su actividad que queramos. Y allí, en el fondo de esa reflexión crítica encontramos los siguientes puntos razonables y justificativos:

"Primero: un irresistible instinto de la naturaleza. Segundo: el ver que, no admitiendo la legitimidad del criterio de la evidencia, se hunden todos sus conocimientos y le es imposible pensar. Tercero: el notar que, admitiendo este criterio, todo se pone en orden en -

la inteligencia, que en vez de un caos, halla un universo ideal con trabazón admirable, y se siente - con los medios necesarios para raciocinar y construir un edificio científico con respecto al universo real del que tiene conocimiento por la experiencia"(57).

¿Cómo se ha entendido, históricamente, el principio que acabamos de exponer, el criterio de evidencia, sobre todo, en lo que se refiere a que el principio de evidencia no es -- evidente?.

F. GONZALEZ CORDERO, por ejemplo, después de una exposición del pensamiento balmesiano, y una crítica bastante infundada, comenta sobre el principio: "lo evidente es verdadero", que según Balmes no vemos identidad alguna entre el sujeto y el predicado en esta proposición. Analizando el primer término, que el "visto con claridad", no descubrimos para nada el segundo, que es "conformidad entre idea y objeto". Por eso, sigue comentando, Balmes proclama tantas veces la distinción entre el "aparecer" y el "ser" de los objetos. Del uno - deducimos el otro impelidos por una ley de nuestra naturaleza, pero sin fundamento en la ilación. Esta es su conclusión: "Tampoco en este raciocinio es afortunado Balmes. Nuestra percepción no termina en el fantasma, en la especie que informa la potencia cognoscitiva. El conocimiento termina en el objeto - mismo, el cual es visto en su ser real. Por lo tanto, "visto con claridad" equivale a "contemplado en su realidad objetiva" lo cual implica, en último término, la conformidad entre el - objeto y la idea" (58).

Esta crítica a penas si tiene valor. Supone un olvido tal de los esquemas y planteamientos balmesianos que, -- bien podríamos decir, no toca en nada la esencia de la solu--ción de Balmes. Esto por un lado; por otro, su identificación indemostrada entre el ver con claridad y la cosa en sí es mucho más criticable que la postura contraria.

Además, no parece haber entendido la armonía que reclama Balmes para el recto funcionamiento y comprensión del

problema de la ciencia, dada la separación que en las páginas de este artículo se observa entre lo que podríamos llamar campo racional y campo del instinto intelectual. Esto lo dice F. GONZALEZ, pero no es el pensamiento justo del filósofo catalán.

Dada su comprensión de la evidencia, tanto inmediata como mediata, con la correspondiente herencia cartesiana, cosa que tampoco interpreta bien GONZALEZ CORDERO, Balme puede decir, en verdad, como hemos explicado antes, que el principio de evidencia no es evidente.

También estudia este problema MARCIAL SOLANA. Expone, en primer lugar, las ideas fundamentales de Balme sobre la evidencia, las notas que incluye y el campo al que puede extenderse. Puede decirse que para él, comenta MARCIAL, la evidencia es la luz que hace conocer con claridad al entendimiento la conveniencia o inconveniencia de las ideas necesarias y universales formuladas en un juicio, porque hace ver al entendimiento que la idea del predicado ciertamente está incluida o excluida en la idea del sujeto.

Expone luego su indemostrabilidad y su fundamento en la ley primitiva e irresistible de nuestra naturaleza siguiendo, bastante fielmente, las propias páginas de Balme.

Estudia luego la doctrina de COMELLAS sobre la evidencia, y esto es lo que nos interesa en estos momentos. Las ideas principales de COMELLAS las resume así:

El criterio supremo de verdad es la evidencia objetiva. Es criterio objetivo, porque es el mismo objeto haciéndose conocer; y es criterio subjetivo, porque es la visión de un objeto por un sujeto.

Esta categoría de la evidencia como criterio supremo consta por varias razones:

1) Así lo atestiguan todos los hombres. La última razón de por qué se sostiene una cosa, es porque la hemos visto.

2) La experiencia prueba que cuando no poseemos evidencia plena respecto a la verdad de algo asentimos más o

menos según nos aproximemos más o menos a la evidencia.

3) Si no fuera así no tendríamos criterio de la -  
verdad ni base de la certeza.

4) Si nuestras facultades perciben un objeto, alcanzan éste; luego ese objeto existe, es una realidad. Decir que algo es percibido o visto y que, sin embargo, no existe - es una contradicción manifiesta. Luego la percepción o visión de un objeto nos hace conocer la verdad del mismo, y nos mueve a asentir razonablemente a la verdad de la existencia del objeto.

La conclusión viene por sí sola: lo evidente es -  
verdadero. Y la pregunta también urge: ¿es evidente este principio?

Cita un largo párrafo de COMELLAS que reproducimos: "El principio de evidencia, consignado en esta proposición: lo evidente es verdadero, es evidente. La inteligencia, al mirar este objeto, lo evidente, cosa vista, ve que es algo real; y como la verdad consiste en la realidad, ve que lo evidente es verdadero. Un objeto visto es un objeto alcanzado o aprehendido por cierta facultad cognoscitiva; y mal pudiera serlo si no existiese; si no fuera una realidad. Como la inteligencia ve todo esto, ve también que un objeto visto es algo real, o lo que es lo mismo, ve que lo evidente es verdadero.- Así resulta que el principio de evidencia es evidente"(59).

Siguiendo el pensamiento de COMELLAS, MARCIAL expone que la verdad de que se trata en el principio de evidencia es la objetiva. Nos convencemos de ello mirando la fórmula de dicho principio: lo evidente es verdadero. Aquello respecto de lo cual hay evidencia, el objeto visto, es verdadero. Aquí la verdad se refiere al objeto, es la que se encuentra - en éste, es la objetiva.

No se trata de verdad del principio de evidencia, del juicio contenido en él, que es una cosa subjetiva, sino - de la del objeto sobre el cual recae este juicio. No se dice que haya conformidad entre este principio y la realidad; lo - que se afirma es que tiene realidad el objeto que se ha visto.



Oímos de nuevo a COMELLAS: "Balmes, no obstante su privilegiada inteligencia, ha confundido la verdad subjetiva - con la objetiva, entendiendo la verdad en sentido de realidad. A causa de esta confusión parece haber limitado lo evidente a juicios y proposiciones, porque en estas y en aquellos es donde se encuentra la verdad del sentido de conformidad con el objeto. Aun cuando la evidencia se refiere a juicios y proposiciones, la verdad de lo evidente ha de entenderse en sentido - objetivo.

.....

Cuando decimos que una proposición es evidente, -- queremos significar no que haya evidencia del juicio o de la -- locución externa, que son cosas subjetivas, sino que la hay -- del contenido de la proposición o de lo expresado por ella, lo cual es cosa objetiva. De manera que decir: una proposición -- evidente es verdadera, equivale a decir: el contenido evidente de esta proposición es verdadero".

Así por ejemplo, si calificamos de evidente esta -- proposición: el todo es mayor que una de sus partes, no nos referiríamos ni al juicio ni a la locución externa, sino a lo -- expresado por ella, a esta propiedad que tiene el todo de ser mayor que una de sus partes.

Por tanto, según este pensamiento, la verdad de -- una proposición evidente viene a reducirse a la verdad del contenido evidente de una proposición, a la verdad de una cosa objetiva vista. Por eso COMELLAS puede afirmar: "Quien examine -- el principio de evidencia del modo que lo hemos hecho nosotros en el párrafo anterior, ha de encontrarlo evidente en sentido objetivo; verá que al afirmar aquel principio no se hace un -- tránsito de la idea a su objeto, sino del objeto a su realidad".

Otras acusaciones le dirige COMELLAS a Balmes. No está de acuerdo con la limitación del principio de evidencia a los juicios y proposiciones; tampoco en que venga a reducirse al criterio de conciencia y al instinto intelectual. Escribe: "Según Balmes, el impulso natural irresistible y la conciencia

son los dos criterios fundamentales, toda vez que de la combinación de ambos nacen todos los demás. Si el criterio de evidencia intelectual se funda en la inclinación irresistible, - en ésta habrá de fundarse también el de conciencia, puesto -- que este último no lleva ventaja al primero. No habrán de ser dos los criterios fundamentales, sino uno solo, el de la inclinación irresistible; habrá de aceptarse pura y simplemente la doctrina de la escuela escocesa" (60).

Estas son algunas de las ideas defendidas por COMELLAS a propósito del tema de la evidencia y en contra de la opinión de Balmes.

Antes de seguir con la comparación y valoración - que sobre estos dos autores hace M. SOLANA, se nos ocurren -- tres puntos a tener en cuenta. Ante todo, resalta a la vista que COMELLAS se mueve en una concepción de la evidencia totalmente distinta de la que le da Balmes; ¿qué valor puede entonces tener su pretendida crítica?. Segundo: toda la exposición del pensamiento de Balmes, en lo que hemos visto hasta el momento, y en lo que aún nos queda por reseñar es el mejor argumento para rechazar la postura de COMELLAS. Tercero y último: la conclusión a la que quiere llegar COMELLAS interpretando a Balmes como si su teoría del conocimiento se redujese a un solo criterio, el irresistible impulso de la naturaleza, desautoriza totalmente su interpretación del filósofo de Vich.

M. SOLANA se pregunta, tras la exposición de los dos pensamientos antagónicos, el de Balmes y el de COMELLAS, - quien tiene la razón. Tras hacer un análisis pormenorizado de los términos empleados, es decir, de la "verdad", de la "evidencia" y de la "certeza", comenta: "Supuestas estas nociones sobre lo que respectivamente son la verdad y la evidencia, el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, equivale a este enunciado: en el conocimiento claro y perspicuo hay adecuación y conformidad con la realidad del objeto conocido; y la cuestión respecto a la cual discrepan mutuamente Balmes y COMELLAS es ésta: ¿Es claro, manifiesto, perspicuo, que en el conocimiento evidente, esto es, claro y perspicuo, hay adecua

ción y conformidad con la realidad del objeto? (61).

Dicho de forma más sencilla: ¿se incluye el concepto de evidente?.

No, dirá Balmes. Esto implica un tránsito del orden subjetivo al campo de la objetividad.

Sí, será la respuesta de COMELLAS. Pues aunque la evidencia se refiere propiamente a los conocimientos, la verdad de lo evidente, en este principio, ha de entenderse en sentido objetivo: es la verdad del objeto conocido. El objeto se considera, pues, como el término de la acción intelectual y, por ello, no hay necesidad de dar el salto, tránsito, del que habla Balmes. Balmes, al no entender así las cosas, estaría -- viendo la verdad en sentido puramente subjetivo.

Vuelve de nuevo la pregunta: ¿quién tiene la razón? M. SOLANA hace algunas distinciones:

Primero: concede a Balmes razón en la suposición - de que hay un tránsito del orden ideal al orden real, y esto - tanto si se toma la verdad como subjetiva o como objetiva. Entonces comenta nuestro autor: "Lo que principalmente importa - es, admitiendo que ese tránsito existe, como, a mi juicio, es indudable, determinar si dicho tránsito es legítimo, es decir, si racional y filosóficamente, puede darse y admitirse" (62).

Apoyándose en la veracidad natural de nuestras facultades, y entre ellas la principal, el entendimiento, defiende que se puede afirmar con todo fundamento que las cosas son en su realidad lo que aparecen en el conocimiento intelectual. Por tanto, le parece legítimo y razonable el tránsito del orden intelectual al orden real. La conclusión ya nos la imaginamos: "De aquí resulta, sin duda alguna, que el principio de evidencia: lo evidente es verdadero, es evidente ... y la razón es - clarísima: porque en lo evidente, en lo conocido por el entendimiento con claridad y perspicuidad, va incluido lo verdadero con verdad trascendental o de las cosas y lo verdadero con verdad lógica o de los conocimientos" (63).

Se ve que este autor confunde algunas cosas. Ante todo, se ha de observar cómo lleva la solución del problema a

terrenos donde no estaba planteado; una cosa es la aplicación del principio de evidencia, y otra muy distinta el principio - como tal. Aquí nos estamos planteando la "evidencia" del principio en sí, y no la de su aplicación concreta. M. SOLANA cae en esta confusión. Además el admitir la veracidad y propio funcionamiento de nuestras facultades, cosa totalmente clara para Balmes, no autoriza ni a rechazar la solución balmesiana que - habla de un dinamismo propio de la facultad para salvar el último salto, ni mucho menos a dar por sentada, y presuponiéndola sin ninguna prueba, la inclusión en la evidencia de la verdad lógica y trascendental a un mismo tiempo.

Podríamos admitir que Balmes no explica bien esa unión, más o menos difícil, que va de lo ideal a lo real, del mundo subjetivo al mundo objetivo, pero lo que es claro es que M. SOLANA, refugiándose en la pretendida veracidad de las facultades, no lo explica.

Se plantea también SOLANA si la evidencia corresponde sólo a los juicios y proposiciones, como es la opinión - de Balmes, o corresponde también a la simple aprehensión y conocimientos de otras facultades.

Admite que en sentido propio y estricto la evidencia estaría en los juicios, ya que es ahí donde se da el auténtico conocimiento humano (Véase al respecto: Santo Tomás, Summa Theologica, l,q. 16, a. 2). Ahora bien, en un sentido lato y menos propio la evidencia también se daría en la simple aprehensión y en los conocimientos de otras facultades.

Sus razones son que la evidencia es la manifestación del objeto conocido, que es la verdad conocida con claridad y que, dada la relación certeza evidencia, donde haya certeza -y aquí la habría en alguna medida habrá evidencia-.

Como vemos tampoco en este caso su argumentación llega al fondo de la cuestión. Si partimos de la definición -- balmesiana de evidencia, y así es como hay que tomar las cosas si se quiere hacer una justa crítica, es indudable que la evidencia sólo se dará donde hay un juicio, es decir, donde haya

posibilidad de ver "un predicado" en un "sujeto". Otra forma - de mirar las cosas es salirnos del propio campo de Balmes y no criticarle a él, sino a otro planteamiento diferente.

Balmes ha descrito la evidencia en sentido estricto. Esto no quiere decir que niegue la condición de las cosas en orden a ser vistas y captadas por el hombre.

Por fin, en el artículo que comentamos, M. SOLANA se pregunta si el fundamento último de la evidencia puede ser el sentido común; un sentido común que nos haría asentir ciegamente a lo evidente y tener como verdadero en la realidad de - las cosas lo que conocemos cón evidencia. Escribe:

"Así es para Balmes, influenciado por Tomás Reid (1710-1796), en la principal de sus obras, An inquiry into the human mind on the principles of common sense, y la escuela escocesa" (64).

Comenta M. SOLANA que para COMELLAS de ninguno es el sentido común así entendido, esto es, el instinto natural y ciego de REID y la escuela escocesa, el fundamento último de - la legitimidad de nuestro aserto a lo evidente. Concluye:

"Aquí sí que sin vacilación se -- puede afirmar que toda la razón - está al lado de COMELLAS y no al de Balmes" (65).

Lo primero que hay que decirle a M. SOLANA es que tampoco para Balmes es el instinto natural y ciego de REID y - la escuela escocesa el fundamento último de la evidencia. Afirmar eso es, sencillamente, desconocer en qué consiste el instinto intelectual balmesiano. Dado que éste va a ser el centro de la última parte de nuestro estudio, es decir, liberar a Balmes de acusaciones infundadas que se le han hecho en relación con el instinto ciego y natural de REID, y en general con la - escuela escocesa, remitimos a esas páginas y momento. Entonces, una vez hayamos examinado el instinto intelectual balmesiano, - su alcance y naturaleza, y hayamos visto también los puntos -- principales de esa filosofía escocesa a este respecto, es cuan

do estaremos en mejores condiciones de valorar y juzgar lo que en este instante hemos adelantado.

Entonces será también el momento de ver caer por su propio pie los razonamientos de M. SOLANA a favor de COMELLAS en este punto. Si no se ha entendido bien en qué consiste ese instinto intelectual de Balmes, ¿cómo se podrá saber si es o no fundamento último de la evidencia?. Todavía podemos decir más, cuando se ha entendido mal, como es el caso que nos ocupa, haciéndole un mero reflejo y copia del sentido común escocés, - carecen de valor los razonamientos y conclusiones a que se puede llegar.

Como resumen de sus investigaciones este autor -- puede afirmar lo siguiente:

"Primero: Que Balmes no está en lo cierto al sostener que el principio de evidencia: lo evidente - es verdadero, no es evidente; y - que lo está COMELLAS al defender que el principio de evidencia es evidente; porque en lo evidente - siempre hay verdad trascendental y ... verdad lógica.

Segundo: Que en sentido subjetivo y menos propio, la evidencia, en contra de la opinión de Balmes, - puede residir en la simple aprehensión ...

Tercero: Que en cuanto al fundamento último de la legitimidad de la evidencia no tiene razón Balmes al sostener que tal fundamento es esa fuerza o instinto interno, natural e irresistible, que ciega--mente nos hace asentir a ciertas verdades, que Balmes y la escuela escocesa llaman sentido común ..." (66).

Cada una de estas tres conclusiones ya se han ido rechazando a medida que hemos ido haciendo la exposición de este autor. No es momento de volver a repetir las mismas ideas.- Y la última conclusión, la tercera, como también hemos adelantado ya, será ampliamente expuesta y rechazada en la última -- parte del trabajo.

No todos los autores interpretan así las cosas. - Por ejemplo R. ROQUER en un trabajo sobre el sentido común en El Criterio (67) se muestra favorable a la interpretación balmesiana de que el principio de evidencia no es evidente, y de que el paso de la percepción a lo dado en ella está reclamando un criterio fuera de la evidencia racional, como podía ser el sentido común de Balmes (68).

También el P. ROIG GIRONELLA está a favor de la interpretación balmesiana. Comenta que si el uso de la evidencia (que significa "intuición de atribución universal y necesaria, o sea de orden ideal, metafísico") requiere su aplicación a un hecho (que nos será presentado por la conciencia, y por ello como algo singular y contingente), hay entonces en ella, por lo menos, un factor existencial objetivo que es irreductible a mero análisis de esencias o, si se quiere, a análisis metafísico: "Luego el principio de evidencia no es evidente: es decir, no es evidente si se lo toma en sentido cartesiano-kan, de pura deducción analítica, esto es, no todo lo que pasa en la intuición (¡bien objetiva para Balmes!) de la evidencia, es reductible a pura razón ..." (69).

"Luego, repito, el principio de evidencia entendido con carácter "meramente" analítico cartesiano-kantiano no es evidente; luego será absurdo pretender fundar una criteriología con pretensiones de "mero" análisis trascendental: siempre habrá subyacentes dos elementos: primero, el dato empírico que (aunque sea un dato de la misma conciencia empírica) - es aprehendido trascendentalmente, o sea en sí, no demostrado a priori por mero análisis, ni demostrable por este lado, y - segundo, una fuerza natural, es decir, un dinamismo o finalidad mental (que Balmes llama "instinto intelectual" y a veces "sentido común") que va al término de su actividad propia, o sea que objetiva" (70).

Lo mismo defiende en otro de sus trabajos sobre el tema afirmando que, además de la intuición de esencias, en el uso de la evidencia hay que admitir, por un lado los hechos

de conciencia, y por otro el dinamismo propio de nuestra facultad intelectual.

Esta interpretación sí que está cerca del pensamiento de Balmes porque da a la evidencia el sentido auténtico en que la interpreta y comprende Balmes.

Podríamos acusarle de haber pagado un tributo excesivamente caro al pensamiento cartesiano; pero, partiendo de ese tributo, es legítima su conclusión de que el principio de evidencia no es evidente.

A nuestro favor podemos citar también la interpretación de T. ALESANCO. La evidencia concertaría una ciencia cerrada dentro de lo puramente ideal y lógico. Mientras no garanticemos la conformidad de las ideas y conceptos con la realidad y los hechos no hemos llegado a la verdad, según el sentido más genuino del pensamiento de Balmes.

"Principio de evidencia: lo evidente es verdadero, es decir, lo que la evidencia muestra en el orden ideal, se puede afirmar y es verdadero en el orden real, en el orden objetivo de las cosas" (71).

El hace una distinción entre "principio" y "criterio" de evidencia. El principio pretendería unir las ideas y los hechos; el criterio sería la luz con que el entendimiento ve la identidad entre dos ideas o conceptos. Por tanto, afirmar que el principio de evidencia no es evidente, quiere decir que no es la evidencia la que autoriza a hacer ver que los principios evidentes sean verdaderos (conformes a la realidad). Observemos que, en el fondo, la cuestión que media es la de la objetividad de las ideas.

A este autor, de acuerdo en el fondo con el pensamiento balmesiano, le parece que en cuanto a los términos hay que acusar a Balmes de cierta imprecisión.

Podemos concluir que la evidencia es criterio legítimo e inapelable para el principio de contradicción y para todos los demás principios ideales en que se dé la identificación de dos conceptos. Pero el entendimiento tiene una tenden-



cia a objetivar.

"Cuando yo afirmo que todos los diámetros de un círculo son iguales no entiendo tan sólo que así esté en mis ideas, que yo lo conciba así, sino que en efecto, es así en la realidad, fuera de mi entendimiento, prescindiendo de mis ideas y aun de mi propia existencia. Mi entendimiento, pues, ve una relación, un enlace de los objetos, y afirma que siempre que éstos existan existirá realmente el enlace, con tal que se cumplan las condiciones bajo que es concebido el objeto" (72).

La pregunta que ahora se nos impone es si no hay ninguna justificación crítica que nos garantice ese paso a lo trascendental, esa objetivación de las ideas de que venimos hablando. La pregunta es inevitable, pues vistos los principios de conciencia y evidencia, en su naturaleza y en su amplitud, aún nos queda por justificar, pues ellos no nos sirven, ese último paso.

La pregunta nos introduce, como de la mano, en la cuestión del instinto intelectual, tercer criterio expuesto por Balmes para la comprensión total del fenómeno del conocimiento.

Todavía nos falta, pues, el justificar el paso de lo subjetivo a lo objetivo, del "me parece" al "es". Paso que, en palabras repetidas por Balmes, viene a ser el nudo gordiano de la filosofía.

Sabes que piensas, que sientes... ¿Lo puedes probar? No; lo que se hace es ceder a un hecho, a una necesidad íntima que nos fuerza a creer que pensamos o sentimos ... -- Igual necesidad hay en el enlace del objeto con la idea, es decir, igual necesidad nos fuerza a creer que lo que evidentemente nos parece que es de tal o cual manera es, en realidad, así: "Ninguno de los dos casos admite demostración; en ambos hay indeclinable necesidad ..." (73).

El enlace de la evidencia con la realidad, y por

lo mismo el tránsito de la idea al objeto, es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro entendimiento. Es un fundamento que estriba en el Creador de nuestro espíritu. Es El quien ha infundido a nuestra naturaleza humana ese "instinto intelectual".

Con estas últimas afirmaciones enlazamos ya el estudio concreto del "instinto intelectual".

## El Instinto Intelectual

### EL CRITERIO DEL "INSTINTO INTELECTUAL"

Para completar la tríada de criterios válidos, que sobre el conocimiento admite Balmes, todavía tenemos que hablar, y por fin, del criterio que él llama "instinto intelectual" o - "Sentido común".

Primero lo veremos en su existencia, ámbito y naturaleza, independientemente de los otros dos. En un segundo momento en su armonía con los demás, pues sólo así quedará completa la exposición y comprensión de nuestro autor.

Son varios los puntos que en este tema hemos de -- abordar: el instinto intelectual como fuente de conocimiento y criterio de certeza, el estudio del nombre mismo, su naturaleza y desarrollo, posibles influencias que haya recibido Balmes en este punto, interpretaciones a que ha dado lugar en la posterioridad, etc.

Iremos abordando, paso a paso, cada uno de estos - puntos.

#### LA CUESTION "PONTE", ¿REAL O IRREAL?

Para comprender mejor el criterio de sentido común, hemos de empezar por la justificación de su propio planteamiento. Se trata de buscar si de hecho hay un espacio en el ámbito del conocimiento que deba ser llenado por este criterio.

La cuestión no es banal. Hay autores que han negado ese espacio, han negado ese "ponte" balmesiano que él soluciona con este criterio. Esta es la razón por la que, inevitablemente, nos hemos de detener en esta primera cuestión. Como - en otras ocasiones tenemos que rastrear las páginas de Balmes - para hallar su genuino pensamiento.

El autor se expresa, como ya lo hemos señalado en otros momentos, con toda claridad diciéndonos que la transición del sujeto al objeto, de la apariiencia subjetiva a la realidad objetiva, y esto es exactamente lo que llamamos cuestión "ponte", es el problema fundamental que atormenta a toda filosofía. Volvamos a reproducir sus propias palabras.

"El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos parecen de tal manera; pero ¿son en realidad lo que nos parecen? ¿Cómo nos consta ésto? Esa conformidad - de la idea con el objeto ¿cómo se nos asegura? (74).

Está claro, pues, que todavía tenemos un espacio, - en su pensamiento, sin justificación crítica. Ni el criterio de conciencia, subjetivo y contingente, ni el de evidencia, ideal y necesario, nos sirven para justificar ese salto, ese puente, - que va de la idea al objeto, de lo subjetivo a lo objetivo.

En el mismo capítulo que acabamos de citar escribe también:

"El enlace, pues, de la evidencia con la realidad, y por lo tanto, - el tránsito de la idea al objeto, - es un hecho primitivo de nuestra -

naturaleza, una ley necesaria de -  
nuestro entendimiento ..." (75).

De momento sólo nos interesa resaltar la realidad de ese espacio -"ponte"- que va a llenar el instinto intelectual. Luego veremos su naturaleza y su desarrollo.

Hemos visto que ni la conciencia ni la evidencia - nos pueden explicar este enlace, esta unión idea-objeto; pero, por otro lado, somos todos conscientes de que este enlace exige, si no queremos que se derrumbe todo conocimiento y hasta - la propia conciencia. La pregunta es lógica, ¿cómo explicarlo?

"Esta conciencia la arruinan completamente los que niegan el enlace - de la idea con el objeto" (76).

#### CRITERIO DE SENTIDO COMUN: SU EXISTENCIA

Una vez que hemos justificado la existencia de ese espacio criteriológico, que hemos dado en llamar "ponte" entre lo subjetivo y lo objetivo, tratamos ya de explicar el criterio que, a juicio de Balmes, llena ese espacio. Es decir, el criterio llamado del "instinto intelectual" o "sentido común".

En la Filosofía Elemental, concretamente en la Lógica, Balmes de un modo concreto y claro nos da testimonio de este criterio y de su amplitud. En estas breves líneas resume muchos de sus pensamientos a este respecto, que luego iremos - desarrollando:

"El criterio de sentido común, que también puede llamarse de instinto intelectual, es la inclinación natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan por -- evidencias ni se apoyan en el testimonio de la conciencia" (77).

Nos señala ejemplos de muy distinto orden. Así todos los hombres están seguros de que hay un mundo externo -orden físico-. Sin embargo, esto no lo tienen presente a su con-

ciencia, ya que ésta se limita a lo interior; ni lo conocen - por evidencia, pues muchos no serán capaces de una mínima demostración.

Así también, la humanidad, en general, conoce verdades morales y a ellas ajustan su vida. Pero la moralidad, - en su sentido más amplio, no es un puro fenómeno interno, ni es siempre fruto de una demostración.

Por otro lado, y en un orden bien diferente, nadie pensará que metiendo la mano en una urna, por puro azar, - donde hay millares de bolas, haya de sacar siempre la suerte que él codicia. Tampoco en este caso, la certeza viene de un testimonio de conciencia, ni de la evidencia.

Todos estos ejemplos, entre otros muchos, manifiestan, según Balmes, que hay en nosotros un instinto intelectual que nos lleva, y esto de una forma irresistible, a asentir a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni por la evidencia.

A su existencia nos remiten también las siguientes palabras:

"Pero este fenómeno -el de la conciencia- anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir a la verdad de la relación, no sólo en cuanto está en nosotros, sino también en cuanto se halla fuera..." (78).

Para dar el salto de la "sensación" (que es un hecho de conciencia) a la correspondencia con un objeto externo necesitamos de ese instinto. La conciencia es la primera base para formar el juicio, pero no es suficiente para él; ella atestigua lo que siente, pero no lo que es. ¿Cómo se completa este juicio?.

"Por medio de un instinto natural que nos hace objetivar las sensaciones, es decir, nos hace creer en un mundo (objeto) externo correspondiente al fenómeno interno" (79).

Estamos confirmando la existencia de este instinto intelectual, o sentido común, -poco importa el nombre con tal que se reconozca el hecho-, en algunos de los campos en que media; son muchos más los que nos quedan por consignar y lo haremos más tarde. Ni siquiera nos interesa, en este momento, el conocimiento de su naturaleza. Basta el hecho, la existencia.

"No se trata ahora de saber si el instinto intelectual nos engaña - algunas veces, en qué casos y por qué; al presente sólo quiero confirmar su existencia" (80).

La existencia de este instinto viene a solucionar el puente que unos filósofos han solucionado mal (el racionalismo cartesiano con un irracional recurso a Dios), otros han negado (el idealismo absoluto y el panteísmo) y otros no han encontrado.

Frente a esto Balmes afirma que el común de los hombres hacen ese tránsito; luego tendremos que apelar no a ninguna explicación de tipo demostrativo, sino al instinto de la naturaleza.

"Es evidente que el tránsito que hacen no puede explicarse por motivos de raciocinio, y que es preciso apelar al instinto de la naturaleza. Luego hay un instinto.." (81).

Del mismo modo se manifiesta este instinto, cuando, al hablar sobre la extensión (experiencia fundamental para Balmes), resume en uno de sus puntos siguientes:

"El tránsito de la subjetividad a la objetividad es, en lo tocante a la extensión, un hecho primitivo de nuestra naturaleza" (82).

Este instinto, lejos de identificarse con el llamado "sentido común" de la filosofía escocesa, cosa que justificaremos ampliamente en su momento, está en el fondo mismo de la racionalidad balmesiana -está a la base de la razón, - nos dirá- y en perfecta sintonía con los criterios de conciencia.

cia y evidencia. Es significativo el siguiente texto balmesiano:

"Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como un hecho imprescindible, pero encerrando algo más: a saber, el instinto intelectual que nos hace creer -- verdadero lo evidente" (83).

Con este criterio sí que llegamos al fondo en la explicación del conocimiento; lo cual no es justificar ninguna clase de fideísmo o escepticismo, sino llegar al primer -- fundamento de la razón, a la base que sostiene el edificio racional y que, filosóficamente, no nos es permitido ir más allá.

"...tocamos el cimiento de la razón: aquí hay para el humano entendimiento el non plus ultra; la filosofía no va más allá" (84).

Estos textos nos van mostrando el sentido hondo y verdadero del instinto intelectual. Su lectura sin prejuicios nunca podría llevarnos a ver aquí ningún germen ni de escepticismo ni de irracionalismo, como muchos han querido ver, oponiendo criterios que Balmes, no sólo ve unidos sino esencialmente complementarios uno del otro.

No niega que aquí cedemos a un hecho que no podemos demostrar; pero, ¿no hay la misma concesión a uno o varios datos en cualquier filosofía, si no se quiere ceder al absurdo del proceso al infinito?.

Recuerda la contradicción en que incurren aquellos que dicen que no pueden dudar de lo que es subjetivo, pero -- que no ven cómo pueden salir de sí mismos. Ciertamente son -- dos procesos diferentes, uno más fácil de mostrar que el otro; pero, ¿no hay en los dos cierta necesidad a la que ceder, que es lo mismo que decir ausencia de razonamientos?.

"¿Sabes que sientes, que piensas, que tienes en tí tal o cual apariencia? ¿Lo puedes probar? Es -- evidente que no. Lo que haces es ceder a un hecho, a una necesidad íntima que te fuerza a creer que

piensas, que sientes ...; pues, -- igual necesidad hay en el enlace - objeto con la idea ..." (85).

Después de la exposición de estos datos se encuentra Balmes en las mejores condiciones para, aprovechando ideas de Fichte, no sólo criticar esa filosofía, sino dar otra razón a favor de su propio sistema y solución. Dice así:

"Fichte ha dicho: "Es imposible explicar de una manera precisa como un pensador ha podido salir jamás del yo" (Doctrina de la ciencia, p. 1ª/3). Y con igual derecho se le - podría decir a él que no se concibe cómo ha podido levantar su sistema sobre el yo. ¿A qué apela? A un hecho de conciencia; es decir, - a una necesidad" (86).

El no admitir la necesidad de la objetivación de - las ideas arruinaría, sencillamente, la conciencia misma del - yo, pues ésta reclama no sólo la actualidad sino la identidad en la permanencia; sin ello nos tendríamos que resignar a admitir solamente una serie de hechos inconexos:

"De esto se infiere que los que -- atacan la objetividad atacan una - ley fundamental de nuestro espíritu, destruyen el pensamiento y --- arruinan hasta la conciencia, hasta todo lo subjetivo, que les servía de base" (87).

Con los textos que hemos recogido ya ha quedado -- claro el criterio como tal del instinto intelectual; criterio que, cuando se refiere a objetos de orden práctico, lo suele - llamar "sentido común". Ya hemos anticipado algo muy importante: es algo que está a la base misma de la razón, en el desarrollo natural de las facultades.

Así es como se ha interpretado por muchos autores: "A este elemento lo podíamos llamar con lenguaje moderno "dina mismo" de la facultad intelectual. Este dinamismo empuja al es píritu a afirmar su objeto propio, que es no lo meramente re-- presentado en el "aparece" o fenómeno, sino lo que "es" en rea



lidad, o sea, "en sí" (88).

Lógicamente este autor, P. ROIG GIRONELLA, tiene - que concluir que esta doctrina del instinto intelectual no tiene nada que ver con el fideísmo, ni con Reid, ni con la interpretación de Unamuno al llamarlo "escocés catalán" (89).

La tesis de que el Instinto Intelectual no es algo contrario, ni siquiera distinto, de la razón misma, viene recogida por muchos autores. Así lo defiende, por ejemplo, M. FLO-RI, en un discurso inaugural tenido el año 1926. Recogiendo la opinión del Dr. PELEGRÍ, escribe: "Optime, mea sententia, mentem balmesianam Dr. Pelegrí, exprimit sequentibus verbis: "Balmes concibe el sentido común como una luz prodencial dada por Dios al hombre para que con ella pudiera éste alcanzar con seguridad siempre y sin ningún tecnicismo científico, las primeras verdades de todos los órdenes que no convenía dejar a merced de las humanas variaciones ..., es el instinto balmesiano, la naturaleza racional adelantándose por visión natural, por impulso o por necesidad, a la demostración o a la reflexión; es la naturaleza que se adelanta no a la razón espontánea, sino a la razón metódicamente percibida.

Sensus igitur communis non est facultas distincta a ratione; sed omnino eadem quatenus est naturaliter disposita ut quasdam veritates vitae humanae maxime necesarias magna cum facilitate et quasi sponte apprehendat" (90).

Aunque este autor no concede en el texto todo el alcance que tiene el Instinto Intelectual balmesiano, sí nos parece importante su afirmación de que no se trata de algo distinto de la razón misma, sino de su misma actualización. El valor de esta intuición que coincide, por otra parte, con la propias palabras de Balmes, que dice que éste está a la base de la razón, es lo que nos ha hecho traer este texto. No estamos de acuerdo en reducirlo al "quasdam veritates vitae humanae -- maxime necesarias...", como ya hemos demostrado suficientemente en otros lugares.

Esta es también la mente de DALMAU cuando, a la ho

ra de valorar el Instinto Intelectual balmesiano, escribe: "El asenso a la evidencia, la certeza de que la realidad corresponde a la apariencia, ¿no es una necesidad? No se diga que esto es asentir a un instinto ciego, porque, como hemos dicho, en nada se opone a que el espíritu reflexivo aquilate el valor de los motivos. Son dos momentos (el subrayado es nuestro) indivisibles que se ordenan a la certeza objetiva de nuestros conocimientos" (91).

Todavía podemos encontrar otros textos, y otros autores, que de una forma más tajante nos afirman que no podemos separar el Instinto Intelectual de la inteligencia misma; cuanto menos, oponerlos. En este sentido se expresa NICOLAS DERISI: "El sentido común no es otra cosa que nuestra inteligencia elaborando sus juicios frente a la evidencia de las cosas. Es el fruto del uso connatural de nuestro intelecto ante las exigencias objetivas, tanto del ser como del deber-ser -vale decir-, tanto en su obra de contemplación de la verdad como de la formación de normas de conducta morales.

El sentido común o la inteligencia en el ejercicio connatural de su función ve claro y aprehende bien el núcleo central de tales evidencias objetivas" (92).

Parecida conclusión podemos sacar de otras palabras que escribe SALVADOR CUESTA: "Esa necesidad intelectual de que aquí se habla (es la necesidad del instinto intelectual), no es sino el movimiento incoercible de la potencia hacia su objeto presente" (93).

Todas estas opiniones vienen a coincidir en que el instinto intelectual no es algo ajeno totalmente a la razón -- misma, algún tipo de instinto ciego e irracional. No es eso. -- Está en la base misma de la razón, es como la piedra en que se apoya la razón misma, el dinamismo interno de la facultad, que no permite ni traspasar sus límites ni dejar a la facultad -- abierta a ningún tipo de escepticismo.

Concluimos este tema volviendo a citar palabras -- del P. ROIG GIRONELLA, que nos resume así: "Ahora bien, compro

bar esta realidad, que es la presencia de este dinamismo de -- nuestras facultades mentales que una vez puestas en presencia de su objeto saltan a él (lo mismo pasa con todas las otras facultades humanas, espirituales o sensitivas o de orden vegetativo), esto es lo que Balmes entiende al afirmar el tercer -- elemento del todo o conjunto, que los escolásticos llamaríamos "evidencia total", elemento que él denomina, como he dicho, -- "instinto intelectual", que tiene aplicaciones variadísimas" - (94).

Recuerda este autor cómo el P. FLORI, S.J., especialista en estudios balmesianos, ya hizo notar la aproximación de la noción de "instinto intelectual" con la de dinamismo finalístico axiológico (\*).

Y luego concluye:

"Balmes demuestra con toda la lucidez de una visión intelectual - que las ideas son objetivas, pero comprueba que, aun antes de poseer tal demostración, ya hay una - aprioridad, es decir, un dinamismo intelectual o, si se quiere, - una naturaleza de la facultad (llamado "instinto intelectual") que nos hace objetivar irresistiblemente el propio objeto representado, dentro del propio terreno y - grado del ejercicio de que se trata" (95).

Si hemos recogido varios textos a este respecto es, sencillamente, porque compartimos esta forma de interpretación de Balmes como la única válida y acertada, y porque creemos -- que sólo así se le puede salvar de tantas interpretaciones im- parciales o totalmente falsas.

---

(\*) Revalorización de la criteriología escolástica (Acta Pontificiae Academiae Romanae et. S. Thom. Aq. et Rel. Cath., 1936 Vol. III, pág., 11. Turín, 1937.

#### SENTIDO COMUN: EXPLICACION DEL NOMBRE

El mismo Balmes reconoce en el capítulo 32 de su - Filosofía Fundamental, capítulo todo él dedicado al estudio - de este criterio, que la expresión "sentido común" es sumamente vaga. A la hora de darnos una explicación trata de hacerlo desde el punto de vista etimológico y desde su valor real.

Aparte, pues, los sentidos corporales, hay otro -- criterio llamado de "sentido común":

"Sentido: esta palabra excluye la reflexión, excluye todo raciocinio, toda combinación, nada de esto tiene cabida en el significado de la palabra sentir" (96).

Tenemos ya una característica de la máxima importancia para comprender este criterio de conocimiento. Al sentir el espíritu se halla, sobre todo, pasivo, no activo; recibe, no da; recibe una acción, no la realiza. Luego hay que separar del sentido común todo aquello que en el espíritu ejerce su actividad. El entendimiento se somete a una ley que siente, a una necesidad instintiva que no puede declinar.

Este sentir, al ser descrito como algo "pasivo", - como "recibidor de una acción", nos podría conducir, de no entender bien el sentido profundo de Balmes, a un doble error: - a confundirlo con el llamado vulgarmente instinto, incluso -- animal; o bien, a identificarlo con la "pasividad" o "padecimiento" de una acción de las facultades aristotético-tomistas.

Del primer error nos va a sacar el mismo Balmes - con palabras bien claras. Del segundo nos hemos de librar por la interpretación global de su pensamiento. Es decir, esta -- ley irresistible de nuestra naturaleza no es lo mismo, y desde luego es algo más, que el espejo o plancha de cera donde - se marca la figura de la "species".

"Común: esta palabra excluye todo lo individual e indica que el objeto del sentido común es general a todos los hombres" (97).

Para comprenderlo mejor pensemos que frente a esto tendríamos los hechos de conciencia, que son de sentido, más no de sentido común. Además, en la palabra común se significa que los objetos de este criterio son para todos los hombres y, por ellos, se refieren al orden objetivo. Así, por ejemplo, a un hombre que dice: "yo experimento tal o cual sensación, me parece que veo tal o cual cosa, no se le opone el sentido común; pero si dice que tal o cual cosa es de tal manera, si es to es extravagante, se le objeta: esto es contrario al sentido común.

Después de estas aclaraciones Balmes se decide a - dar una definición de este criterio de conocimiento; definición que, ciertamente, lleva una gran carga de humildad:

"Yo creo que la expresión sentido común significa una ley de nuestro espíritu, diferente en aparencia según son diferentes los casos a que se aplica, pero que en realidad, y a pesar de sus modificaciones, es una sola, siempre la misma, y consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostrables por la razón; y - que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades - de la vida sensitiva, intelectual o moral" (98).

Se trata, pues, de una ley de nuestro espíritu, algo natural que nos lleva a asentir a ciertas verdades, y con la que tenemos que contar todos los hombres para nuestro normal desarrollo sensitivo e intelectual.

Lo que le importa a Balmes no es tanto el nombre, - afortunado o no, como el hecho en sí, la ley a que se refiere. El mismo lo dice: "poco importa el nombre si se conviene en - el hecho".

Lo que importa es ver si existe esa inclinación, - bajo qué formas se presenta, a qué casos se aplica y en qué - grado puede ser considerada como criterio de verdad. Eso es -

lo importante.

Establecido ya el hecho, visto también el nombre y su significado, damos un paso más viendo los distintos campos en que tiene lugar este criterio.

#### APLICACIONES DEL CRITERIO DEL SENTIDO COMUN

Desde luego encontramos esta ley con respecto a -- las verdades de evidencia inmediata. El entendimiento no las prueba ni las puede probar, pero se siente necesitado a asentir a ellas.

"Nos encontramos, pues, con un caso comprendido en la definición -- del sentido común: imposibilidad de prueba, necesidad intelectual que se ha de satisfacer con el -- asenso, irresistible y universal inclinación a dicho asenso" (99).

Aquí Balmes manifiesta cierta duda en aplicar o no este sentido común al caso de la evidencia inmediata. La razón es porque en estas verdades, dado que es máxima la luz -- que el objeto ofrece, parece que quedaría muy poco campo a la acción del sujeto, al sentir --entiéndase ley del sentido común-- como tal.

A pesar de esto, vemos que la ley como tal permanece y actúa también en este campo. Por eso nos dice que reconoce que para que se aplique con propiedad el nombre de sentido es necesario que el entendimiento sienta y no conozca --en la evidencia inmediata más bien conoce que siente--.

Vuelve a insistir en que no va a disputar sobre el nombre --luego el contenido queda totalmente a salvo, y ésto es lo que nos importa--, que incluso podría citar algún autor que ha dado al criterio de evidencia el nombre de sentido común, puesto que lo que le interesa es confirmar el contenido, la ley como tal.

"Lo que deseo es consignar esa -- ley de nuestra naturaleza, que -- nos inclina a dar asenso a cier--

tas verdades, independientes de la conciencia y del raciocinio" (100).

También encontramos esta ley con respecto a las verdades de evidencia mediata. Nuestro entendimiento asiente por necesidad -instinto intelectual-, no sólo a los primeros principios, sino también a todas las proposiciones claramente enlazadas con ellos. (101)

Esta natural inclinación no se queda sólo en el valor subjetivo de las ideas, sino que llega también al objetivo:

"Ya se ha visto que esa objerividad tampoco es demostrable directamente y a priori, no obstante que la necesitamos" (102).

Este es uno de los campos fundamentales donde actúa esta ley de nuestro espíritu, esta "base de nuestra razón": la objetivización de las ideas. Nuestra inteligencia no puede reducirse al puro mundo ideal y subjetivo, al me parece, aunque este parecer sea con la evidencia inmediata más fuerte que nos podamos imaginar, necesita llegar al mundo real, al es.

Ya se comprende que es precisamente aquí, en el llegar al es, a la realidad, donde interviene el instinto intelectual, puesto que si nos redujésemos al puro mundo del "parecer", subjetivo, no haría falta recurrir a este criterio, pues nos bastaría con la pura conciencia y evidencia para su explicación y comprensión.

Todo lo dicho se puede y se debe aplicar a un nuevo campo: el orden moral. Si los principios primeros son necesarios para conocer, no lo son menos los morales para querer y obrar. Es decir, lo que son para el entendimiento la verdad y el error, son para voluntad el bien y el mal. Así pues, por el mismo motivo necesitamos también aquí del asenso irresistible y moral.

"He aquí otra necesidad del asenso a ciertas verdades morales, y he aquí por qué encontramos también esa irresistible y universal inclinación al asenso" (103).

El siguiente espacio de actuación que señala Balmes a esta ley es la objetividad de las sensaciones. Su subjetividad, como vimos al tratar de la conciencia, queda garantizada por otros caminos; pero como ese nivel no es suficiente para la vida, sino que necesitamos estar seguros de su correspondencia con el mundo exterior, necesitamos de otro criterio que -- nos lo garantice. Nos encontramos otra vez con el instinto intelectual:

"Esta seguridad la poseen todos -- los hombres, asintiendo a la objetividad de las sensaciones, esto es, a la existencia de los cuerpos, con asenso irresistible"(104)

Nuevo campo de actuación lo encontramos en la llamada fe en la autoridad humana. Sin ella, dice Balmes, estaríamos condenados a la misma muerte:

"... el hombre se inclina a creer al hombre por un instinto natural. ¿En qué se funda la fe en la autoridad humana? Las razones filosóficas que se pueden señalar no -- las conoce el común de los hombres; más por esto su fe no deja de ser igualmente viva que la de los filósofos. ¿Cuál es la causa? Es -- que hay una necesidad, y a su lado el instinto para satisfacerla ..." (105).

Este modo de hablar balmesiano, así como otras muchas expresiones de su obra, por ejemplo cuando nos dice que la naturaleza es antes que la filosofía, podía dar lugar a cierta confusión --de hecho ha sucedido--, si no se interpretan correctamente. ¿Son dos cosas realmente diferentes? ¿Son dos realidades opuestas? ¿Se contradicen entre sí?

Ciertamente son dos realidades distintas, pero no contrapuestas o algo semejante. Esa misma "naturaleza" es objeto de la filosofía. Esta se encarga de sacar a luz las fuerzas y leyes de la naturaleza de una forma filosófica, diríamos "racional" --no significa esto que el otro campo sea irracional,-- como en su momento explicaré-. Qué claras aquellas palabras de



"No quiero indicar con esto que - la razón sea impotente a manifestar la legitimidad de la ilación con que se deduce lo real de lo - ideal ..." (106).

Así salva el autor el hecho natural de la certeza, por ejemplo en el caso concreto de la objetivación de las sensaciones, y salva perfectamente el valor de la razón, el hecho de la "filosofía". Lo mismo que nos ofrece el instinto de la - naturaleza nos lo viene a confirmar la razón en su reflexión:

"Luego el instinto que nos impulsa a referir dichas sensaciones a objetos externos está confirmado por la razón; luego el testimonio de los sentidos es admisible en - el tribunal de la filosofía, en - cuanto nos asegura de la realidad de los objetos" (107).

Con esta armonía ve Balmes las cosas. Así, pues, - naturaleza y filosofía, instinto irresistible y razón, muy al contrario de lo que pudiera parecer, son perfectamente compaginables y complementarios. Solamente con estas afirmaciones tenemos motivo suficiente para rechazar de plano toda acusación de "dogmatismo" o "instintivismo" que se haya hecho contra -- Balmes.

Además de los casos señalados los primeros principios intelectuales y morales, la objetividad de las ideas y -- sensaciones y la fe en la autoridad humana, necesita el hombre el asenso instantáneo a otras verdades que, aunque con el tiempo podría demostrar, no le es permitido hacerlo, dado el modo repentino con que se le ofrecen.

Balmes pone algunos ejemplos: así el que juzguemos imposible el formar una página de Virgilio arrojando a la aventura algunos caracteres de imprenta; el dar en un blanco pequeñísimo sin apuntar hacia él, y otros semejantes. Además añade lo que él llama "argumentos de analogía": la seguridad de que el sol saldrá mañana, que la primavera nos traerá las flores...

Estamos ante la llamada imposibilidad de sentido co

mún.

En este punto Balmes no está del todo afortunado. -- O admitimos cierta superación en su pensamiento --me refiero al caso concreto de la imposibilidad de sentido común--, entre lo expuesto en el Criterio y en la Filosofía Fundamental, o -- tenemos que admitir cierta contradicción en su comprensión -- del sentido común.

Ciertamente en su obra F. Fundamental se expresa -- Balmes con más rotundidad, no recurre a la teoría de las probabilidades para explicar este caso. La imposibilidad de sentido común se afirma de forma más absoluta.

Se ha dicho que en el primer caso, en el Criterio, explicaría el elemento ontológico de la certeza por las probabilidades matemáticas, al estilo de Cournot; en el segundo caso, haría reposar la fuerza de la certeza en un elemento ontológico heterogéneo y en una disposición especial para captarlo: el instinto intelectual (109).

Si no admitimos esta superación de su propio pensamiento no nos cabe más remedio que acusarle de cierta vacilación o contradicción en este punto, y ésto con detrimento de su recta comprensión del sentido común.

Este es el campo en que actúa este instinto intelectual balmesiano. Criterio que, aunque no le importa demasiado el nombre, sino el hecho como tal, lo llama también "instinto de la naturaleza", "ley de nuestro espíritu", "luz divina en nosotros", "base de la razón", "voz del espíritu", "beneficio del Creador", "instinto de nuestro entendimiento", etc.

Se impone ahora, en nuestro ánimo de ir ahondando lo más posible en este criterio, una nueva cuestión. El sentido común, ¿es criterio seguro de verdad? ¿Lo es siempre? ¿Qué caracteres debe poseer para ser tenido como criterio infalible? Las preguntas están arrancadas de la misma obra de Balmes. Oigamos sus respuestas:

"El hombre no puede despojarse de su naturaleza; cuando habla, la razón dice que no se la puede des

preciar. Una inclinación natural - es a los ojos de la filosofía una cosa muy respetable, por sólo ser natural; a la razón y al libre albedrío corresponde el no dejarla - extraviar. Lo que es natural en el hombre no es siempre enteramente - fijo como en los brutos. En éstos el instinto es ciego, porque debe serlo donde no hay razón ni libertad. En el hombre las inclinaciones naturales están subordinadas - en su ejercicio a la libertad y a la razón... Hay en el hombre una cualidad muy a propósito para que las inclinaciones naturales se desvíen con -- frecuencia: la debilidad ..."(110)

Libertad, racionalidad, debilidad son notas a tener siempre en cuenta si queremos comprender bien el "sentido común" de Balmes. Esto hace también que el autor se esfuerce en señalar, bien detalladamente, las condiciones que ha de cumplir este criterio para que podamos tomarlo como criterio de verdad. Son las siguientes:

- 1a) "La inclinación al senso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, puede resistirse ni aun despojarse de ella".
- 2a) "De la primera dimana la otra, a saber: toda -- verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano".
- 3a) "Toda verdad de sentido común puede sufrir el - examen de la razón".
- 4a) "Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral".(111)

Ponemos uno de sus ejemplos. El linaje humano considera los colores en las cosas mismas. ¿Es así en realidad? No. Parece que el sentido común nos engaña. Pero, ¿cumple las con-

diciones que acabamos de señalar? No. Por lo pronto le falta el poder sufrir el examen de la razón -tercera condición-, -pues luego que se reflexiona se descubre inmediatamente la ilusión. Además tampoco cumple la primera y segunda condición.

Al final del capítulo que acabamos de analizar Balmes hace una referencia a Fenelón para mostrar cómo bajo el -nombre de sentido común comprende también el criterio de la -evidencia.

"Es indudable que en este pasaje habla Fenelón de la evidencia, --pues que, a más de que emplea este mismo nombre, se refiere a las ideas inmutables. Por sentido común entiende las mismas ideas generales por las cuales juzgamos -de todo o, en otros términos, la idea de donde nace la evidencia" (112).

Por lo que llevamos expuesto ya se ve que en nuestro autor no coincide su comprensión del sentido común con lo que acaba de decirnos Fenelón, para el que el "sentido común" son las ideas generales mismas.

También sale al paso de un error de Lamennais sobre el consentimiento común, al confundir sensus y consensus. La fe en la autoridad humana es criterio válido de conocimiento, tal y como se ha descrito. Pero añade:

"Un célebre escritor -Lamennais- ha querido refundir todos los criterios en el de la autoridad humana, afirmando resueltamente que -el "consentimiento común, sensus communis, es para nosotros el sello de la verdad y que no hay --otro" (Lamennais, Ensayo sobre la indiferencia en materia de reli-gión, t. 2, c.13) (113).

Este sistema aparece como erróneo y extraño, según la interpretación de Balmes, porque se confunden palabras tan diversas como sensus y consensus. "Apelar a la autoridad de -los demás en todo y por todo, despojar al individuo de todo -criterio, era anonadarlos a todos".

El error de Lamennais consiste en que, como en muchos casos recurrimos al consentimiento común para cerciorarnos de algo, ha querido llevar la ley de estos casos a criterio general. Es una conclusión inválida. Recoge unas palabras bien significativas: "Nosotros nos obligamos a tener tales -- principios por ciertos; y a cualquiera que se niegue a creerlos sin demostración, le declaramos culpable de rebeldía contra el sentido común, que no es más que la autoridad de gran número".

Balmes se revuelve contra tamaña exageración y la declara totalmente intolerable (114).

En el resumen que hace Balmes, capítulo 34 de la F. Fundamental, sobre los criterios de la verdad, escribe:

"Hay en nosotros varios criterios: pueden reducirse a tres: la conciencia o sentido íntimo, la evidencia y el instinto intelectual o sentido común ... El instinto intelectual es la natural inclinación al asenso en los casos que están fuera del dominio de la conciencia y de la evidencia. El instinto intelectual nos obliga a dar a las ideas un valor objetivo... Cuando versa sobre objetos no evidentes, y nos inclina al asenso, se llama sentido común". (115)

#### FUNCIONAMIENTO ARMONICO DE LOS TRES CRITERIOS

Juzgamos este apartado del máximo interés para interpretar correctamente el pensamiento de Balmes. Muchas de las "falsas" interpretaciones que se han dado a su filosofía del 'sentido común', no dudamos en afirmar que tienen aquí la raíz: olvido del funcionamiento armónico que Balmes establece entre sus tres criterios de conocimiento de la verdad.

Extraña más esto por cuanto que es un tema que el filósofo repite en muchas ocasiones con insistencia casi macha

cona.

Balmes trata de comprender al "hombre entero". Aislar es para él tanto como mutilar, incapacitarnos para la verdad plena y auténtica. Y esto hay que decirlo con mayor motivo tratándose del tema del conocimiento. El fenómeno del conocimiento hay que verlo en su compleja y rica armonía. Desde las primeras páginas de su Filosofía Fundamental insiste en - que el método contrario, la falta de esta armonía, la unilateralidad de que tanto hemos hablado, es justamente lo que ha - invalidado tantos sistemas e intentos de explicación criterio lógica.

Recogemos algunos de sus testimonios:

"Aquí observaré lo errado de los métodos que aíslan las facultades del hombre, y que, para conocer - mejor el espíritu, le desfiguran y mutilan ... Hay en el hombre, como en el universo, un conjunto de leyes cuyos efectos se desenvuelven simultáneamente, con una regularidad armoniosa" (116).

Esta primera intuición que encontramos en su obra fundamental de filosofía del conocimiento nos introduce de -- lleno en el tema. Ciertamente que aquí no estudia todavía la realidad concreta de cada uno de los tres criterios. Pero la afirmación del hecho es importantísimo. Poco a poco se irá de sarrollando y explicando más.

"Una de las leyes más constantes de nuestro ser es la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades, no sólo para cerciorarse - de la verdad, sino también para - encontrarla" (117).

La afirmación es contundente. Si hay una ley por - encima de todas, que tenga por sí misma entidad y comprensión aislada es esta: la ley de la necesidad del ejercicio armónico de nuestras facultades. Las facultades están en relación - íntima y recíproca. Se incluyen y se necesitan continuamente.

Lo que estamos viendo de las facultades se puede ir adelantando, como es lógico, de los varios criterios de conocimiento, ya que no son dos cosas distintas sino las mismas facultades en su actuación.

Más claramente todavía:

"No hay, pues, en el hombre criterios de verdad enteramente aislados. Todos están en relación; se afirman y completan recíprocamente; siendo de notar que las verdades de que están ciertos todos los hombres están apoyadas de algún modo por todos los criterios" (118).

De tener en cuenta estas clarísimas afirmaciones -- balmesianas no es posible comprender las imparciales interpretaciones y acusaciones que de su "filosofía del sentido común", --y que van desde el fideísmo al escepticismo--, se pueden leer. Todavía se puede decir más, ¿no encontramos aquí, en este maravilloso armonismo, aunque esté representado por el genial tintorero de su obra El Criterio, una base a ciertas filosofías posteriores, incluso de signo fenomenológico? No afirmamos el hecho histórico como tal, sí la coincidencia real de planteamientos y soluciones.

Así suenan sus palabras:

"La verdad completa --y subrayo el adjetivo por lo que lleva de sugerencia en nuestros días--, como el bien perfecto, no existen sin la armonía: ésta es una ley necesaria y a ella está sujeto el hombre" (119)

Son testimonios directos en favor de la tesis que --venimos defendiendo. También podemos encontrar alguna prueba indirecta que nos lleva a la misma conclusión.

Una prueba indirecta la encontramos cuando nos habla del criterio de conciencia, indicando que por sí mismo nada nos puede decir con respecto a los objetos. Estas son sus palabras:

"Por su naturaleza, es puramente subjetivo: de modo que, consideran

do en sí mismo, separadamente del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua - con respecto a los objetos..."(120)

Todavía más claramente, y en este mismo lugar, podemos leer:

"Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, no identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como un hecho imprescindible, pero encerrando algo más: a saber, el instinto intelectual que nos hace creer -- verdadero lo evidente" (121).

Este es el juego y la conjunción que Balmes establece en el complejo del fenómeno del conocimiento humano, y que cuentan con el triple criterio ya descrito. Cualquier exclusivismo arruinaría el edificio del conocimiento. De ello nos da Balmes múltiples ejemplos en uno de los capítulos de su Filosofía Fundamental, que concluye con esta nota:

"Por lo dicho en este capítulo se manifiesta la verdad de lo que digo en el 24, sobre el enlace de los diferentes criterios y la necesidad de no atenerse a una Filosofía exclusiva. El sentido íntimo, o la conciencia, sirve de base a los demás, como un hecho indispensable; pero el mismo se destruye si se niegan los otros"(122)

De ahí que la ruina de cualquiera de los tres criterios suponga la ruina de todo el edificio del conocimiento, la ruina de los otros dos.

"Cada cual en su clase, y a su manera, los tres son necesarios: ninguno de ellos es del todo independiente; la ruina de uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia" (123).

Una vez más vemos cómo Balmes trata de considerar al hombre entero, en toda su complejidad, a la hora de explicarnos el fenómeno del conocimiento. Toda filosofía que olvi-



de esta verdad, que quedara presa de uno o varios aspectos con olvido de otros, estaría a punto de degenerar en falsedad.

Esto no impide el que a la hora del análisis y estudio de las fuentes de la verdad podamos, con todo derecho, analizarlas y verlas por separado. Pero ello sin perder nunca de vista el conjunto, pues, como nos dice el autor resumidamente: "la unidad es un gran bien" (124).

La misma idea resalta Balmes cuando nos habla de -- las facultades del alma. Aunque realmente sean diferentes, no se pueden considerar como separadas, ejerciendo cada una sus funciones de forma exclusiva, enteramente aislada de las demás. Es necesario no perder de vista el centro común que las une y las interrelaciona a todas.

En esta misma razón insiste el P. ROIG GIRONELLA -- cuando escribe:

"Precisamente el sentido total de la obra balmesiana tiene como una de sus principales características unir en un haz los tres elementos de criterio que él señala, hecho -- de conciencia, evidencial ideal, -- instinto intelectual de la facultad" (125).

Interpretando a Balmes comenta que a la filosofía -- racionalista --que no encuentra la paz y estabilidad--, no le hace falta una revolución "copernicana", sino "humana". Estas -- son sus palabras:

"La naturaleza humana nos impone -- (querámoslo reconocer o no, poco -- importa) la necesidad de actuar co -- hombres, y en el hombre su actuación es un "todo" armónico, un conjunto simultáneo de las tres clases de elementos" (126).

Así se señala que una de la leyes más constantes de nuestro ser es el ejercicio simultáneo de nuestras facultades.

Lo mismo escribe este autor en otro de sus trabajos sobre Balmes. Después de insistir que el Instinto Intelectual corresponde al "dinamismo" --"finalismo", también-- de las facultades del hombre hacia su propio objeto, y al mirar este -- criterio en relación con los otros, nos dice:

"Ninguna de estas tres fuentes, --

considerada por análisis separada de las demás, es suficiente para dar razón del todo, que es tanto el hombre que filosofa, como la cosa de que filosofa"

...

Por eso, él requiere que se de -- un ejercicio simultáneo, armónico, de las tres condiciones o factores, aunque combinados muy diversamente, según la naturaleza del objeto que se examina" (127).

#### CONCLUSION

Creemos haber demostrado ya el genuino y verdadero alcance del Instinto Intelectual balmesiano, esa "base" de la razón, como él mismo la llama, o esa fuerza interna de nuestras facultades por la que asentimos a ciertas verdades.

Con el reconocimiento y comprensión de esta "ley" de nuestra naturaleza la razón humana no puede quedar ya clausurada en los límites del escepticismo, ni traspasar tampoco aquellos que nos abrirían al campo del puro fideísmo.

Salvar el funcionamiento armónico de este criterio con el resto de los criterios de conocimiento, es salvar la explicación del fenómeno del conocimiento de cualquier naufragio. No es la razón del hombre la que piensa, es el hombre entero el que razona.

Para ser totalmente justos en nuestra mirada e interpretación de este tema, y aunque ya lo hemos insinuado anteriormente, no podemos cerrar el capítulo sin conocer que -- ciertamente Balme tiene una serie de expresiones ambiguas, -- en relación con este tema, y que pueden dar lugar a falsas interpretaciones. El mismo reconoce que no le importan demasiado los "nombres", las expresiones, con tal que se reconozcan los hechos.

Este solo dato podría ya explicarnos el por qué esa falta de matiz y cuidado en algunas de sus expresiones. Sin embargo, en algunos casos creemos que hay algo más que pura --

cuestión de forma. En algunos momentos -posiblemente si hubiera vivido más hubiera matizado y corregido- su aproximación - al campo del Instinto Intelectual llega casi a comprometer su genuino sentido; cosa, por otro lado, totalmente clara en el conjunto de su obra.

Así cuando parece que opone el filósofo al hombre, o cuando podría parecer que fija el sentido filosófico en el puro sentido vulgar. Lo mismo cuando aplica el Instinto Intelectual a algunos ejemplos, como sería el caso de la imposibilidad llamada de sentido común. Aquí quedaría como rebajado - su estatuto racional.

En otros momentos parecería como si se opusieran la naturaleza y la razón. Una cosa es que suceda de hecho, y otra, muy distinta, que críticamente sea así.

Todas estas expresiones, ciertamente ambiguas, hay que interpretarlas a la luz del contexto general.

El Instinto Intelectual, la ley primitiva de nuestra naturaleza, la fuerza íntima de nuestras facultades, no es más que eso, el non plus ultra de la razón, y el tener que ceder a él por imperiosa necesidad. Es el reconocimiento de la primera aprioridad -ya que sin admitir alguna sería imposible toda explicación del conocimiento- a la hora de la explicación y justificación racional de nuestro conocimiento.

NOTAS

- (1) CUESTA, S.: o.c., pág. 217.
- (2) F. Fundamental, L,1,c,1,1 II, pág. 8.
- (3) Ibidem, L,1,c,1,1 II, pág. 8.
- (4) Ibidem, L,1,c,1,4 II, pág. 9.
- (5) Ibidem, L,1,c,2,7 II, pág. 12.
- (6) Ibidem.
- (7) Ibidem, L,1,c,2,11 II, pág. 13.
- (8) Ibidem, L,1,c,2,15 II, pág. 15.
- (9) ROIG GIRONELLA, J., S.J.: Estudios de Metafísica, o.c., -- pág. 196.
- (10) F. Fundamental, L,1,c,7,79 II, pág. 42.
- (11) Ibidem, L,1,c,15,147 II, pág. 78.
- (12) Ibidem, L,1,c,16,160 II, pág. 84.
- (13) Ibidem, L,1,c,16,162 II, pág. 86.
- (14) Ibidem, L,1,c,16,162 II, pág. 86.
- (15) El Criterio, C,1,1 III, pág. 553.
- (16) Ibidem, c,1,nota III, pág. 553.
- (17) Ibidem, c,1,2 III, pág. 554.
- (18) F. Fundamental, L,1,c,7,71 II, pág. 38.
- (19) CASANOVAS, I., S.J.: Actas del centenario de Balmes, Tomo II, pág. 227-8.
- (20) F. Fundamental, L,1,c,30 II, pág. 155.
- (21) Ibidem, L,1,c,30,294 II, pág. 156.
- (22) Ibidem, L,1,c,30,294 II, pág. 156.
- (23) Ibidem, L,1,c,30,298 II, pág. 158.
- (24) Ibidem, L,1,c,30,302 II, pág. 162.
- (25) Ibidem, L,1,c,6,65 II, pág. 34-35.
- (26) Ibidem.
- (27) ZARAGÜETA, J.: Balmes y Newman. REV. de FILOSOFIA, 24(1948) pág. 797-798.
- (28) F. Fundamental, L,1,c,17,163 II, pág. 87.
- (29) Ibidem, L,1,c,17,166 II, pág. 88.
- (30) Ibidem, L,1,c,15,148 II, pág. 78.
- (31) Ibidem, L,1,c,15,149 II, pág. 79.

- (32) Ibidem, L,1,c,7,73 II, pág. 39.
- (33) Ibidem, L,1,c,23,226 II, pág. 121.
- (34) Ibidem, L,1,c,8,89 II, pág. 50.
- (35) Ibidem, L,1,c,17,164 II, pág. 87.
- (36) Ibidem, L,1,c,17,165 II, pág. 87.
- (37) Ibidem, L,c,23,225 II, pág. 121.
- (38) Ibidem, L,c,23,233 II, pág. 123.
- (39) Ideología Pura, c,14,174 II, pág.279.
- (40) ZARAGÜETA, J.: Balmes. Filósofo, social, apoloquista y político, o.c., pág. 107.
- (41) CUESTA, S.: Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro. - o.c., pág. 246.
- (42) DALMAU GRATACOS, F.: Balmes, filósofo. Discurso leído en Vich en el primer centenario de su nacimiento. Opúsculos filosóficos. Pág. 17.
- (43) ROIG GIRONELLA, J., S.J.: Lo eterno de Balmes. Conferencia en el Salón de la Columna de las Casas Consistoriales de Vich, 9 de julio de 1959. Ayuntamiento de Vich (1959).
- (44) Ibidem.
- (45) ROIG GIRONELLA, J., S.J.: Balmes filósofo, o.c., pág. 49-50.
- (46) F. Fundamental, L,1,c,22,216 II, pág. 117.
- (47) Ibidem, L,1,c,15,153 II, pág. 81.
- (48) Ibidem, L,1,c,15,153 II, pág. 81.
- (49) Ibidem, L,1,c,24,240 II, pág. 126.
- (50) Ibidem, L,1,c,24,242 II, pág. 126-127.
- (51) Ibidem, L,1,c,24,244 II, pág. 128.
- (52) Ibidem, L,1,c,21,215 II, pág. 116.
- (53) Ibidem, L,1,c,22,221 II, pág. 118.
- (54) Ibidem, L,1,c,22,221 II, pág. 118.
- (55) Ibidem, L,1,c,22,223 II, pág. 119.
- (56) Ibidem, L,1,c,23,224 II, pág. 120.
- (57) Ibidem, L,1,c,23,224 II, pág. 120.
- (58) GONZALEZ CORDERO, F., C.M.F.: El instinto intelectual fuente de conocimiento. Madrid-Buenos Aires, (1956), pág. 94-95.
- (59) COMELLAS.: Introducción a la filosofía, L,3,c,4. Pág. 222.

- (60) SOLANA, M.: Balmes, Comellas: doctrina de la evidencia.  
PENSAMIENTO, 3 (1947) pág. 73-108.
- (61) Ibidem, o.c., pág. 94.
- (62) Ibidem, pág. 95.
- (63) Ibidem, pág. 96.
- (64) Ibidem, pág. 103.
- (65) Ibidem, pág. 103.
- (66) Ibidem, pág. 108.
- (67) ROQUER, R.: El sentido común en "El Criterio" de Balmes.  
Conferencia en al Sala de la Columna de las Casas C. de  
Vich, del 13 de julio de 1943. Centenario de "El Criterio"  
Vich, pág. 29-45.
- (68) Ibidem, pág. 39.
- (69) ROIG GIRONELLA, J., S.J.: Balmes filósofo, o.c., pág. 60.
- (70) Ibidem, pág. 61.
- (71) ALESANCO, T., o.c., pág. 108.
- (72) ZARAGÜETA, J., o.c., pág. 11.
- (73) F.Fundamental, L,5,c,3,21 II, pág. 457.
- (74) Ibidem, L,1,c,25,247 II, pág. 129.
- (75) Ibidem, L,1,c,25,250 II, pág. 130.
- (76) Ibidem, L,1,c,25,254 II, pág. 132.
- (77) Ibidem, Lógica, L,3,c,1,320 III, pág. 80.
- (78) Ibidem, L,1,c,23,232 II, pág. 123.
- (79) Ibidem, L,1,c,23,232 II, pág. 123.
- (80) Ibidem, L,1,c,15,155 II, pág. 82.
- (81) Ibidem, L,1,c,15,158 II, pág. 83.
- (82) Ibidem, L,3,c,34,267 II, pág. 369.
- (83) Ibidem, L,1,c,23,232 II, pág. 123.
- (84) Ibidem, L,1,c,25,243 II, pág. 128.
- (85) Ibidem, L,1,c,25,251 II, pág. 130-1.
- (86) Ibidem, L,1,c,25,251 II, pág. 131.
- (87) Ibidem, L,1,c,25,261 II, pág. 134.
- (88) ROIG GIRONELLA, J.: Lo eterno de Balmes, o.c., pág. 26.
- (89) Ibidem, pág. 27.
- (90) FLORI, M., S.J.: De valore sensus communis secundum doc-  
trinam Jacobi Balmes. COL. MAX. S.J. Discursos inaugu-

rales, 1926-1927.

- (91) DALMAU GRATACOS, F.: Balmes, filósofo. Discurso leído en - Vich, primer centenario de su nacimiento. Opúsculos filosóficos. Pág. 51.
- (92) NICOLAS DERISI, O.: Balmes, el filósofo del sentido común. Actas del Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 de octubre de 1948 (pág. 341-348).
- (93) CUESTA, S.: Balmes maestro de su tiempo y del nuestro. -- Conferencia pronunciada en Vich con motivo del centenario de la muerte de Balmes. ESTUDIOS SOBRE BALMES, VICH (1972) pág. 225.
- (94) ROIG GIRONELLA, J., S.J.: Balmes filósofo, o.c., pág. 64-5.
- (95) Ibidem, pág. 65.
- (96) F. Fundamental, L,1,c,32,314 II, pág. 170.
- (97) Ibidem, L,1,c,32,315 II, pág. 170.
- (98) Ibidem, L,1,c,32,316 II, pág. 170-171.
- (99) Ibidem, L,1,c,32,317 II, pág. 171.
- (100) Ibidem.
- (101) Ibidem.
- (102) Ibidem, L,1,c,32,318 II, pág. 172.
- (103) Ibidem, L,1,c,32,319 II, pág. 172.
- (104) Ibidem, L,1,c,32,320 II, pág. 172.
- (105) Ibidem, L,1,c,32,321 II, pág. 173.
- (106) Ibidem, L,2,c,4,24 II, pág. 204.
- (107) Ibidem, L,2,c,5,30 II, pág. 209.
- (108) El Criterio, c,4,10 III, pág. 571.
- (109) ROIG GIRONELLA, J.: Estudios de metafísica, o.c., pág. 204-5
- (110) F. Fundamental, L,1,c,32,325 II, pág. 174-5
- (111) Ibidem, L,1,c,32,327 II, pág. 175.
- (112) Ibidem, L,1,c,32,nota II, pág. 177.
- (113) Ibidem, L,1,c,33,329 II, pág. 178.
- (114) Ibidem, L,1,c,34,336 II, pág. 181.
- (115) Ibidem, L,1,c,34,337 II, pág. 182-3.
- (116) Ibidem, L,1,c,15,159 II, pág. 83.
- (117) Ibidem, L,1,c,34,338 II, pág. 184.
- (118) Ibidem, L,1,c,34,338 II, pág. 185.

- (119) Ibidem, L,1,c,34,338 II, pág. 186.
- (120) Ibidem, L,1,c,23,225 II, pág. 121.
- (121) Ibidem, L,1,c,23,232 II, pág. 123.
- (122) Ibidem, L,1,c,26,263, nota II, pág.,135.
- (123) Ibidem, L,1,c,34,337 II, pág. 183.
- (124) F. Fundamental, L,1,c,34,338 II, pág. 183.
- (125) ROIG GIRONELLA, J.: Balmes filósofo, o.c., pág. 68.
- (126) Ibidem, pág. 70.
- (127) ROIG GIRONELLA, J.: Balmes, ¿qué diría hoy?, Madrid,1971  
pág., 80.



## CAPITULO V

### Interpretaciones Históricas de la Filosofía de J. Balmes

#### INTRODUCCION

Con este nuevo capítulo tocamos uno de los puntos más difíciles de nuestro acercamiento a la verdad del planteamiento y solución del problema del conocimiento en la filosofía de Jaime Balmes.

Las múltiples interpretaciones de que ha sido objeto en todos los campos, por supuesto también en el tema que nos ocupa, y que se nos ofrecen a veces como totalmente encontradas, justifica de sobra nuestra afirmación.

Por embarazoso que se nos presente el empeño, y -- aun a costa de su aridez, nos urge echar una mirada por este inmenso bosque de corrientes e interpretaciones si queremos -- concluir en algún punto de claridad. Por otro lado, y dada -- esa variedad de interpretaciones que veremos rápidamente, es el mejor servicio que podemos prestar a la filosofía y pensamiento de nuestro autor.

#### ¿ES UN FILOSOFO ORIGINAL?

Esta es la primera pregunta que nos podemos hacer, siguiendo ya la huella de las interpretaciones posteriores. -

La solución a esta pregunta ha merecido respuestas bien diversas.

Encontramos autores, como RAMON ROQUER, que le niegan la verdadera originalidad. En un estudio sobre el "sentido común" de Balmes, con motivo del centenario de "El Criterio", - así nos lo dice. Rastrea esta filosofía del sentido común desde el mismo Aristóteles. En teoría del conocimiento el  $\kappa\omicron\upsilon\upsilon\omicron\varsigma$  λόγος aristotelico es la ratio communis que en su uso espontáneo se encuentra en todo hombre y es la base de la lógica científica.

Recuerda que en el aspecto psicológico persistió en la Stoa y en la Escolástica. El mismo Suárez habla de un "sensus communis" como de una facultad "quae omnia sensu perfecta recipit" (De anima III, I, a. 15).

Enlaza luego con el "bon sens" de Descartes, donde se inicia la corriente del sentido común como criterio de verdad. Será luego el P. Buffier en su obra "Traité des premières vérités" quien analice las primeras verdades sacadas del "Sentido Común" del cual los filósofos no tienen costumbre de hablar.

Este autor concluye su repaso histórico con estas palabras: "Ya el mismo Balmes hace constar en su Historia de la Filosofía, que de este filósofo arranca la escuela escocesa conocida por antonomasia como la escuela del "sentido común".- Sus principales representantes, bien conocidos de Balmes ... (1) "Sin duda, entre los diversos autores que conoció directamente Balmes, la doctrina del sentido común ha sido mal presentada y de este defecto adoleció en algún punto nuestro filósofo ..." (2).

"Tal respuesta (se refiere a la imposibilidad de sentido común) se debe a una manera de instinto, que resulta ser la definición del sentido común de los escoceses" (3).

Hace, por fin, una comparación entre la definición de "Sentido Común" que da Balmes y la que da el P. Buffier para concluir en una total correspondencia, lo mismo que con Hamil-

ton (X) y con Reid.

Para este autor, por tanto, queda Balmes totalmente enmarcado en la llamada Filosofía del sentido común, y sin ninguna originalidad específica.

La misma pregunta sobre la originalidad de este filósofo se plantea FRAY ALONSO BARROSO O.F.M. El viene a concluir que la "originalidad del genio de Balmes se hace patente bajo tres aspectos". Bajo el aspecto expositivo, pues siempre aporta razones de propia invención y profundas; bajo el aspecto sistemático. "Desde Balmes -nos dice- podría hablarse muy bien de cuatro escuelas filosóficas dentro del pensamiento cristiano: la tomista, escotista, suareciana y balmesiana" (4); y, por fin, bajo el aspecto histórico. "Su verdadera originalidad consiste en distinguir, evitar extremismos y armonizar magistralmente el sensismo e idealismo;... nos parece -- que Balmes intenta por igual refutar el sensismo, idealismo y criticismo, para presentarnos, mejor que nadie, una verdadera teoría del pensar armónico ..." (5).

También nos habla de "originalidad" y de "genialidad" el P. ROIG GIRONELLA. Citamos solamente un texto de su artículo publicado en IL PENSIERO MODERNO: "... si legga il capitolo finale del libro I, in cui Balmes sintetizza la propria elaborazione criteriologica e si comprenderà quale sia il pensiero íntimo della filosofia elaborato alla luce del suo método. El primo libro della sua filosofia fundamental é, senza dubbio, tra le cose piú originali di Balmes ed é semplicemente geniale" (6).

Hemos citado estos autores como prueba de la disparidad y amplitud de criterios en que se mueven los intérpretes de la filosofía de Balmes.

---

(X) Véase Llorens y Barba, vol. II, pág. 215, Barcelona (1920) donde expone la doctrina de Hamilton.

Podemos dar por seguro que Balmes se mueve en el -- campo de una buena herencia del pasado, pero no es un simple -- repetidor, sino verdaderamente creador y original.

De las interpretaciones de que ha sido motivo Balmes, y ésta en sentido totalmente negativo, tenemos que citar a Miguel de Unamuno (\*).

FONT Y PUIG recoge algunas frases bien significativas de Unamuno. Así en su obra Del sentimiento trágico de la vida se lee: "Menéndez y Pelayo, cuya Filosofía era, ciertamente, todo incerteza, educado en Barcelona, en las timideces del escocismo traducido al espíritu catalán, en aquella filosofía rastrera del commen sense que no quería comprometerse, y era toda de compromiso, huyó siempre de toda robusta lucha interior y fraguó con compromisos su conciencia (Miguel de Unamuno. Del Sentimiento trágico de la vida. Conclusión, Pág. 290. Ed. Espasa-Calpe, Madrid (1938) (7)).

En Recuerdos de niñez y mocedad dice de la Filosofía Fundamental de Balmes: "Esa obra tan endeble entre las endebles obras balmesianas" (Recuerdos de niñez ... Cap. V, pág. 105. Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral; citado por Jesús Iturrioz, S.I., en su artículo "Balmes y Unamuno. Sentido Común y paradoja", Número extraordinario de PENSAMIENTO, pág. 298)(8)).

Todavía leemos: "Aquel espíritu tan pedestre y tan pegado a tierra en sus especulaciones todas ... aquel excelente periodista que muchos quieren hacernos tragar como un gran filósofo" (Lectura e interpretación del Quijote, Aguilar, I, - 639. Citado por Iturrioz, id. id., 300) (9)).

"Su pensamiento me parece rastrero y de corto vuelo; su sentido común, un sentido común muy catalán (El pedestal, Aguilar, II, pág. 581-2, citado por Iturrioz, id. 302)(10))

---

(\*) Para esta exposición seguimos, fundamentalmente, un trabajo de Font y Puig, publicado en Anales de Vich sobre Balmes, y --- otro del P. Iturrioz, publicado en la revista PENSAMIENTO, 1947.

Todavía con más desprecio escribe Unamuno: "No he podido volver a leer a Balmes. Cuando lo he intentado, me ha saltado al punto a la vista la irremediable vulgaridad de su pensamiento, su empacho de sentido común, y el sentido común, como dicen que decía Hegel, es bueno para la cocina. Con sentido común no se hace filosofía" (Un filósofo del sentido común, incluido en el libro "Contra esto y aquello", Ed. Renacimiento; Madrid, 2ª ed. (1928), pág. 93) (11).

Al explicar Balmes la expresión "sentido común", y decirnos que sentido excluye la reflexión y el raciocinio y que nada de eso tiene cabida en la palabra sentir, Unamuno se fija sobre todo en las frases siguientes: "cuando sentimos, - el espíritu más bien se halla pasivo que activo; nada pone - de sí propio; no da, recibe; no ejerce una acción, la sufre.. ..".

Como vemos la visión que da Unamuno de la filosofía de Balmes, concretamente de su interpretación del "sentido común", es totalmente parcial e injusta. Concluye bien Iturriz cuando escribe lo siguiente: "Unamuno sólo se ha fijado en la parte negativa del sentido común, en la pasividad; pero no ha recogido la actividad propia y formalmente intelectual que en el mismo presupone Balmes" (12).

Como consecuencia, no podemos menos de desautorizar esa parcial e injusta interpretación de Unamuno. No ha comprendido el sentido profundo y auténtico del "instinto intelectual" balmesiano.

En este marco de las distintas valoraciones que se han dado de la filosofía de Balmes conviene también recoger la opinión de PELEGRI Y TURNE. Y en este caso, por lo que tiene de acierto en su interpretación: "Jo repeteixo que del pensament de Balmes no'n dupto gens. Si ell no donna expressament lo nom de evidència o visió natural als dos ordres (ordre de fet-ordre de dret) de percepció citats, no es perquè els crega cegos y fatals, sino perquè la evidència la restringia al ordre ideal analítich.

..., no dupto en afirmar que la teoria crítica que exposa

Balmes com a resúm dels precedents estudis, es de lo millor - que jamay hage escrit la ploma de cap philosoph .." (13).

Por fin, vamos a citar, en esta valoración general que estamos viendo, la opinión de ELOY BULLON .

Trascribimos su juicio de valor, aunque no lo podemos compartir: "Pero el punto flaco que puede señalarse en la doctrina filosófica de Jaime Balmes es que al aislar el orden subjetivo del objetivo, proclamando la subjetividad absoluta de la evidencia, no le quedó otro remedio de evitar el escepticismo que arrojarle en brazos del instinto intelectual, atribuyendo a éste la afirmación del valor objetivo de las ideas, base, como se ve, deleznable e insegura, porque si el hombre, al conceder valor objetivo a sus ideas, no lo hace con plena evidencia de la razón que le asiste para ello, sino por ciega e irresistible inclinación de su naturaleza, tendrá siempre - motivos para dudar si le engaña o no esa inclinación natural, cuya lógica y razón desconoce" (14).

El divorcio que este autor introduce entre el mundo de la razón y el del instinto intelectual, a la hora de su comprensión de la filosofía de Balmes es totalmente inadmisibile. De ahí que su valoración no nos inquiete demasiado.

#### BALMES Y DESCARTES

Después de haber señalado algunos de los juicios - que ha merecido el pensamiento balmesiano en el correr de los años, vamos ahora, y de una manera más detallada, a verlo en relación con otros filósofos o corrientes de filosofía con - los que se ha dicho tiene especial parentesco. Trataremos así de mostrar en qué medida son ciertas tales relaciones y en qué medida son falsas. De esta forma iremos, poco a poco, descubriendo el mejor camino que nos lleve al conocimiento justo de la verdad de su teoría del conocimiento.

Ya se han señalado las profundas simpatías, y las correspondientes deudas, que Balmes profesa por el filósofo -

francés Descartes. En el fondo creemos que la verdadera raíz - de donde arranca el planteamiento balmesiano en las cuestiones del conocimiento no es otra que la que Descartes planteara. -- Afirmamos todavía más, en el trasfondo de las soluciones que - aporta Balmes, en concreto en el trasfondo de su teoría del -- Instinto Intelectual, vemos la solución a aquel "puente" insalvable, del mundo de la res cogitans al mundo de la res extensa, que Descartes había planteado y que no supo solucionar si no con el recurso temerario a la verdad de la existencia de -- Dios.

¿Cómo ha juzgado la historia, en este sentido, a - nuestro autor?.

Este conocimiento y cercanía la ha señalado, por -- ejemplo, FONT Y FUIG en el artículo ya comentado. Después de señalar que desde el punto de vista crítico, y según Balmes, - todos los razonamientos descansan en la presencia indudable -- del pensar, concluye: "De lo dicho se desprende que, en realidad, estudiando el libro primero de la Filosofía Fundamental, - y otros lugares complementarios, la doctrina crítica de Balmes se asemeja a la de Descartes más que a la de ningún otro clásico de la Filosofía" (15).

Lo mismo reconoce COMELLAS Y CUESTA en una de sus - obras.

"Echase de ver en los escritos filosóficos de Bal-- mes la influencia de Descartes y la de la escuela escocesa. A la primera es debida la tendencia subjetiva que en él se observa muchas veces. A la segunda debe atribuirse su doctrina sobre el impulso natural irresistible como criterio de verdad. Creemos que si Balmes hubiera podido aprovecharse de los estudios hechos en nuestros días sobre Descartes y la filosofía escocesa, habría pensado de modo algo diferente, y deseado que - sus discípulos y admiradores no siguieran a Descartes ni a Reid en estos puntos" (16).

La afirmación de este autor es doble. Por un lado, - y en esto estamos de acuerdo, reconoce el hecho de la influen-

cia de Descartes en la filosofía de Balmes; por otro lado, y esto ya no es válido, parece presentarnos a Balmes como un - fiel seguidor de aquellas doctrinas cartesianas. Ya vimos en su momento, al exponer los planteamientos de Balmes en relación con este filósofo francés y la crítica que le hacía, que por ningún concepto podríamos considerar a nuestro filósofo - como mero admirador o fiel discípulo del francés. ¿Que tiene que ver aquel recurrir a la verdad de Dios para solucionar el problema del conocimiento con la armónica conjunción del sentido íntimo, la evidencia y el instinto intelectual a la hora de esa solución, y tal y como Balmes lo ve?. Sencillamente, - son dos soluciones y caminos a recorrer radicalmente distintos.

Sí aceptamos que el peso de "modernidad" de Descartes, en concreto su primacía del plano del conocimiento por encima de todo, y su doble mundo, -ideal y objetivo-, están presentes en los planteamientos de Jaime Balmes.

También tenemos que citar, en esta misma línea de reconocimiento de la dependencia balmesiana de la filosofía de Descartes, a ORTUZAR. En un estudio en que compara a Newman, - en concreto su "sentido ilativo", con Balmes, en relación con el "instinto intelectual", escribe: "Balmes no conoció el universal metafísico. La demasiada separación que hace constantemente de lo subjetivo y objetivo, de la idea y su objeto, que siempre ha de ser intrínseco a ella, indica en este orden su dependencia de Descartes" (17).

La filosofía moderna, con Descartes a la cabeza, - había dado un giro de consecuencias insospechadas. Desde los días de Aristóteles, por citar un autor representativo de la Filosofía griega, y a través de todo el mundo medieval, el conocimiento se había explicado de fuera hacia adentro, de lo exterior a lo interior; mandaba el objeto por encima de todo.

Ahora las cosas se van a ver de otro modo. Es un giro completo. La Ontología va a ceder el paso a la Criteriología; y aquí el conocimiento va a ir de dentro hacia fuera, - de lo subjetivo a lo objetivo. Todo con una propensión, fácil



de entender, hacia posturas idealistas.

Balmes no solamente no ignora estos nuevos planteamientos, sino que él mismo, y aunque conoce y elogia la Filosofía de la Escolástica, los hace suyos de alguna manera. Así nos dice:

"Nuestras sensaciones, ¿tienen alguna relación con objetos externos, o son simples fenómenos de nuestra naturaleza? De la existencia de este mundo interno que resulta del conjunto de las escenas ofrecidas por las sensaciones, ¿podemos inferir la existencia de un mundo externo? (18).

"La transición del sujeto al objeto, o de la apariencia subjetiva a la realidad objetiva, es el problema que atormenta a la filosofía fundamental. El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos parecen de tal manera; pero ¿son en realidad lo que nos parecen? ¿Cómo nos consta ésto? Esa conformidad de la idea con el objeto, ¿cómo se nos asegura? (19).

No es necesario prolongar la lista de textos que en este sentido nos ofrece Balmes. Hemos elegido dos que nos parecen de sobra significativos. Por eso bien podemos comprender lo que afirma RAFAEL L. DE MUNAIN: "Por lo que no es de extrañar que las líneas generales, que inspiran constantemente el planteamiento y con frecuencia la solución de sus problemas, más obedezcan a una inspiración cartesiano-idealista que escolástico-realista. No es difícil señalar amplios sectores de coincidencia entre Balmes y la Filosofía Moderna". (20).

Y en otro momento se pregunta: "Cuál es el punto de arranque de la Filosofía balmesiana. El característico de la Filosofía moderna" (21).

Este autor acusa expresamente a Balmes de haber cedido en favor del Idealismo, pues, por ejemplo, no juzgando suficiente en el orden reflejo la evidencia inmediata del

mundo externo, pretende fundamentar su existencia, -nos dice-, por medio de un raciocinio que toma su punto de partida de los fenómenos subjetivos.

Esta última acusación es totalmente falsa. ¿Dónde habla Balmes de ese "raciocinio"? Ni lo necesita ni habla de él en ninguna parte. Basta la fuerza de la ley de la naturaleza, el desarrollo natural del impulso para asentir a la evidencia inmediata. Pedir un nuevo raciocinio es iniciar el proceso al infinito, que Balmes repudia.

Por otro lado, su condenación, implícita y explícitamente, del idealismo es bien clara.

Con estas afirmaciones podemos dar por zanjada la cuestión de la relación entre Balmes y Descartes (\*).

#### BALMES Y LA FILOSOFIA ESCOLASTICA

Otro tema que merece atención es la relación de nuestro autor con la corriente tradicional Escolástica. Ya se dijo que fue en esta filosofía en la que él se educó, y que estudió con detenimiento la obra de Santo Tomás. Sin embargo, también aquí Balmes se nos ofrece en su independencia y originalidad.

GONZALEZ CORDERO ve la diferencia entre ambas posturas en el tema de la certeza. La Escolástica pone como fundamento último de la misma un motivo objetivo: la evidencia y autoridad. Balmes pone uno objetivo y dos de carácter subjetivo: conciencia y sentido común.

MIGUEL FLORI lo presenta como "un verdadero restaurador de la filosofía cristiana ad mentem D. Thomae Aquinatis"

---

(\*) Véase también MIGUEL D'ESPLUGUES: Balmes vist des de les seves posicions errònies. Ayuntamiento de Vich, 9 de julio de 1931. CRITERION 7 (1931) pág. 215-237.

Nos dice: "En apoyo de nuestra afirmación citaremos dos testimonios de inestimable valor. Uno es del insigne historiador Max Ettingler, el cual considera a Balmes como el más ilustre representante del movimiento neoescolástico alemán por la grande influencia que sus obras, traducidas por Loringer, ejercieron en la Alemania católica en la segunda mitad - del siglo XIX...

El otro es del ilustre profesor de la Universidad del Sdo. Co razón de Milán M.A. MASNOVO.

....

Con razón califica de heroico el P. Casanovas el escolasticismo de Balmes (Balmes: la seva vida, el seu temps, les seves - obres, Barcelona, 1932, vol. I, pág. 284) (22).

Y esto se debe a un doble motivo. Por un lado, -- porque Balmes abraza esta empresa en un momento de profunda - decadencia de esta corriente. Además, porque sus depositarios oficiales no guardaban de ella sino, como dice Florí, "una es coria de rutinas y superficialidades" (23).

Por eso Menéndez y Pelayo pudo decir que "la doc-- trina de S. Tomás fue su primero y nunca olvidado texto".

De ahí que haya autores que le consideren como el verdadero padre del "neoescolasticismo" del XIX.

TREDECI nos presenta a Balmes como restaurador de la Filosofía escolástica, aunque excluye los temas del "enten dimiento agente", las "especies inteligibles" y la "certeza - de la objetividad de nuestros conocimientos" (24).

Parecidas conclusiones se desprenden de la lectura de ALONSO BARROSO. Es decir, se afirma una continuidad en una serie de temas fundamentales, y a la vez su originalidad en - muchos otros.

"Las ideas más salientes en el pensamiento balme-- siano son las mismas de la filosofía cristiano-escolástica, - en lo que ésta contiene de invariable y permanente y como -- quien dice no sujeto a opiniones, por ejemplo, en Criteriolo-- gía la objetividad extramental de la realidad, en Psicología

la espiritualidad del alma, en Cosmología la creación, contingencia y finitud de todo lo criado, y en Teodicea la trascendente personalidad de Dios ..." (25).

No hay ninguna duda, pues, del enlace de nuestro -- pensador con la corriente de la Filosofía Escolástica. También tiene que quedar a salvo su originalidad, pues lleva en sí la carga de la filosofía moderna.

#### BALMES Y SAN AGUSTIN

Otro capítulo que tenemos que examinar es ver cuál es la relación -conocimiento o influencia- que puede tener el pensamiento de Balmes con algún punto de la Filosofía de San Agustín.

Repasando la obra de Balmes encontramos que la figura del Santo le merece sus simpatías, también desde el punto de vista filosófico. Por ejemplo, cuando hablando del "tiempo", y criticando la postura del P. Buffier, juzga así los planteamientos de San Agustín.

"Es extraño que un escritor tan -- distinguido no supiese (lo dice de Buffier) o no recordase que esta -- dificultad en la explicación del -- tiempo la encontraba con los demás filósofos un hombre tan eminente -- (el subrayado es nuestro) como San Agustín, y que precisamente las palabras indicadas se leen en las -- Confesiones del mismo Santo (L. II c. 14) "Quid enim est tempus, quis hoc facile breviterque explicaverit ... quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerat scio, si quaerenti explicare velim nescio" (26)

"El santo Doctor descubría aquí -- una cuestión profunda, y como todos los grandes ingenios (el subrayado es nuestro), cuando se hallan a la vista de un abismo insondable, sentía un vivo deseo de conocer lo que se ocultaba en aquellas profundidades ..." (27).

En otro momento de la obra de Balmes nos encontramos con otras afirmaciones mucho más problemáticas de cara a una posible influencia o no de San Agustín.

"Las verdades necesarias preexisten, pues, a la razón humana, y esta preexistencia es una palabra sin sentido cuando no se la refiere a un ser, origen de toda realidad y fundamento de toda posibilidad. No hay, pues, razón impersonal propiamente dicha: hay comunidad de la razón, en cuanto a todos los entendimientos finitos los ilumina una misma luz: Dios, que los ha criado" (28) (El subrayado es nuestro).

Hemos recogido estas dos citas porque nos parecen realmente significativas. La primera por lo que representa de interés y valoración que a Balmes merecía el "genio" de San Agustín. La segunda por lo que puede tener de problemático a la hora de la comprensión del pensamiento balmesiano, es decir, en cuanto si defiende o no una especie de iluminismo al estilo agustiniano.

Algunos autores no han dudado en manifestar una gran relación entre estos dos autores: "Me atreveré a manifestar -- que Balmes es la imagen de San Agustín escribiendo en el siglo XIX" (29).

La razón principal que se aduce es porque en su Filosofía, como en la de San Agustín, Dios aparece como el centro de todo, y sin El aparece el vacío de todo.

El autor que ha hecho un estudio más serio sobre este punto es, sin duda, CASADO FIDEL. Sus líneas de argumentación nos van a servir de base en este punto; sobre ellas iremos elaborando nuestro juicio crítico de valoración.

El parte del estudio de F. GONZALEZ CORDERO sobre Balmes: El instinto intelectual fuente de conocimiento. Se centra en el capítulo de la Filosofía Fundamental en que Balmes estudia el innatismo -el sí o el no- de las ideas o de la acti

vidad intelectual. Escribe allí Balmes:

"Santo Tomás dice que es preciso que nos hayan sido comunicados naturalmente los primeros principios, tanto los especulativos como los prácticos: Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut -- principia speculabilium, ita et -- principia operabilium (1 q. 79 a. 12)

En otro lugar, buscando si el alma conoce las cosas inmateriales en las razones eternas (in rationibus aeternis), dice que la luz intelectual que hay en nosotros es una semejanza participada de la luz increada, en que se contienen las razones eternas ..."

"En estos pasajes se halla expresamente consignado que hay en nosotros algo más de lo adquirido -- por la experiencia, en lo cual -- convienen los escolásticos con -- los defensores de las ideas innatas. La diferencia entre ellos es tá en que los primeros consideran la luz intelectual como insuficiente para el conocimiento, cuando -- faltan las formas o especies sobre que pueda reflejar, y los -- otros creen que en esta misma luz van envueltas las ideas ..." (30)

¿Qué opina Balmes sobre esto? Reconoce que la cuestión de las ideas innatas ofrece tantas dificultades, y ha -- creado tanto debate, por no plantearse correctamente.

El mismo se pregunta cuál es el auténtico sentido de la palabra "innato":

"(se entiende) lo no nacido, lo -- que el espíritu posee, no por trabajo propio, no por impresiones -- venidas del exterior, sino por -- inmediato del Autor de su naturaleza ...; y preguntar si hay ideas innatas es preguntar si antes de recibir impresiones y de ejercer ningún acto, tenemos ya en nuestra mente las ideas" (31).

En este sentido, Balmes niega que pueda sostenerse que las representaciones sensibles sean innatas(32).

Tampoco las ideas intuitivas, como son las que tenemos al reflexionar sobre los actos de entender y querer, -- pueden calificarse de innatas (33).

Ni siquiera admite Balmes el innatismo de las ideas generales, por ejemplo, la idea de ser (34).

Concluye este capítulo Balmes con una lista de doce puntos en los que, abiertamente, niega la existencia de -- las ideas innatas.

Ahora bien, aunque no se admitan las ideas innatas, ¿se puede hablar de algún innatismo o apriorismo intelectual en el entendimiento?, ¿en qué consistiría éste?.

Lo que hay innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva e intelectual. Más concretamente:

"La actividad intelectual tiene - condiciones a priori, del todo independientes de la sensibilidad, - y que aplica a todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas -- condiciones figura como la primera el principio de contradicción.

Luego en nuestra inteligencia hay algo a priori y absoluto que no - podría alterarse aun cuando se variasen completamente todas las impresiones que recibimos de los objetos y sufriesen un cambio radical todas las relaciones que tenemos con los mismos". (35).

Balmes admite, pues, el innatismo de la actividad intelectual. ¿Admite algún otro innatismo? Es decir, ¿admite algún innatismo como contenido intelectual existente en esa - facultad innata?.

Cuando habla del sentido común en relación con el orden moral nos dice Balmes:

"Lo dicho de la evidencia mediata e inmediata con respecto al valor

objetivo de las ideas tiene lugar no sólo en el orden intelectual, - sino también en el moral. El espíritu, dotado como está de libertad, ha menester reglas para dirigirse; si los primeros principios intelectuales son necesarios para conocer, no lo son menos los morales para querer y obrar; lo que son para el entendimiento la verdad y el error, son para la voluntad el bien y el mal ... He aquí otra necesidad -- del asenso a ciertas verdades morales, y he aquí por qué encontramos también esa irresistible y universal inclinación al asenso" (36).

Comentando estas palabras GONZALEZ CORDERO, en la obra que hemos citado, llega a la siguiente conclusión, que -- nos transmite FIDEL CASADO: "Nosotros nos hacemos plenamente solidarios de su doctrina sobre el conocimiento intuitivo de -- las verdades del orden moral" (37).

FIDEL CASADO quiere ver en esta conclusión un reflejo de la "memoria Dei" agustiniana.

Con esto separaríamos radicalmente el orden de las verdades de ley natural del campo racional. El conocimiento de este orden vendría de un campo totalmente distinto. ¿Es esta -- la verdad de Balmes? A primera vista, así lo parece. Ahora -- bien si, profundizando un poco más, observamos que el instinto intelectual o sentido común no es sino la misma base de la razón, la fuerza misma interna de las facultades, ¿podríamos concluir lo mismo? De ningún modo. Lo mismo que ese instinto ejerce su fuerza de cara al orden de los distintos tipos de verdades de evidencia lo ejerce también de cara al orden moral.

No tenemos derecho a desdoblar, en esta materia, lo que Balmes presentó como una unidad y armonía maravillosas.

El interrogante lo tenemos que llevar, por fin, al campo concreto de la "idea del ente". Balmes comienza el capítulo XI del libro V de su Filosofía Fundamental con estas palabras:

"Si nada hemos podido pensar sin -- la idea del ente (lo ha demostrado en los capítulos anteriores), ella



preexiste a todo acto reflexivo, y parece que no ha podido nacer de la reflexión. Luego la idea de ente será innata" (38).

El mismo autor nos demuestra que no puede venir de las sensaciones, pues éstas no nos presentan sino cosas determinadas, y la idea de ente es "cosa indeterminada" (39), es lo más general que hay (40), y conduce al espíritu por todo linaje de seres (41).

Tampoco puede formarse por abstracción. Para abstraer, es necesario reflexionar, y la reflexión es imposible sin tener de antemano dicha idea (42).

"Desde los primeros pasos (de cualquier reflexión) nos servimos, sin advertirlo, de la idea de ser; luego nos hacemos ilusión cuando creemos formárnosla" (43).

Después de esta presentación del problema Balmes -- aporta su solución.

"... no obstante, yo emitiré mi -- opinión... La idea del ente no la tengo por innata, en el sentido de que preexista en el entendimiento, como un tipo anterior a las sensaciones y a los actos intelectuales (véase L,4,c,30); pero no veo inconveniente en que se la llame innata, si con este nombre no se significa otra cosa que la facultad innata de nuestro entendimiento para percibir los objetos bajo la razón general de ente o de existencia, tan pronto como reflexiona sobre ellos ...

Así puede preexistir a la reflexión y ser en algún modo fruto de la reflexión, según los varios estados en que se la considere" (44).

Luego añade Balmes:

"El acto con que percibimos el ser, la existencia, la realidad, es necesario a nuestro entendimiento, -- pero está confundido con todos los demás actos intelectuales, como -- una condición sine qua non de todos ellos, hasta que viene la reflexión a separarle de los mismos,

depurándole y haciéndole objeto - de nuestra percepción" (45).

Por tanto, y para concluir, ¿en qué sentido es innata la idea de ente? FIDEL CASADO ve que en esta cuestión -- Balme se nos presenta como un eco de la memoria Dei agustiniana. Nos dice: "tenemos que llamar la atención sobre una posible interpretación de este innatismo que juzgaríamos equivocada, como lo sería la de reducir el innatismo a la sola facultad intelectual (el subrayado es nuestro) (46).

Este autor se apoya en que según Balme la idea - objetiva de ente anda "mezclada" con todas las demás, y que - hay que separarla para obtenerla en su individualidad acabada, pero a esta operación ya tiene que cooperar ella misma. Por - eso concluye CASADO:

"Luego ha tenido que ser antes ... ¿en qué sentido? Evidentemente no puede ser de otra manera que como elemento primordial nocional, germinal que a base de la actividad reflexiva del entendimiento pueda transformarse en idea acabada y -- así preexistir, de alguna manera, y ser fruto, de otra manera, de - otra manera, de la misma reflexión ... "(47).

El problema de fondo sería el siguiente: este elemento nocional, ¿es o no él mismo integrante de la actividad reflexiva? En caso afirmativo, no habría mucha dificultad en reducirlo al campo de la facultad intelectual. En caso negativo, parece más bien que estaríamos contando con un triple elemento: el dato nocional, por un lado; la actividad reflexiva, por otro; la idea de ente, como resultado final, por tercera partida.

En este último caso, y en esta idea concreta de -- "ente", sí parece podría estar resonando el esquema de la "memoria Dei" de San Agustín. Se trata de una realidad, preexistente a toda reflexión, que viene a ser realidad expresa de - conocimiento en la reflexión, pero contando con que ella misma es elemento esencial de la misma reflexión.

Hasta aquí podemos estar de acuerdo con FIDEL CASADO. El termina su artículo con una referencia a la obra de TIRSO ALESANCO, que ya hemos citado anteriormente, y concluye:

"En esta obra (de Tirso) habría -- quedado en suspenso un interrogante... ¿por qué ese instinto intelectual sería la raíz de la certeza que se dice el instinto intelectual para ser criterio de la misma? La respuesta creemos encontrarla - en la exposición que antecede: es decir, esta doctrina del instinto intelectual como criterio de certeza recibiría su espaldarazo de la teoría del apriorismo intelectual o "memoria Dei" agustiniana, de la que el pensamiento de Balmes, como hemos visto, parece ser uno de tantos ecos como aquella ha tenido en la historia del pensamiento" (48).

La afirmación es tajante y, creo, suficientemente grave como para que analicemos un poco en detalle qué hay de verdad en ella.

Hablar de la teoría del "Instinto Intelectual" de Balmes es, tomando la parte por el todo, hablar sin más de su "teoría del conocimiento"; como hablar de la "memoria Dei" de San Agustín es estar pensando también en todo su esquema del conocimiento humano.

La teoría del conocimiento de Balmes, por tanto, es un eco de la teoría del conocimiento de San Agustín. ¿Es esto cierto? ¿Puede admitirse esta afirmación sin ningún tipo de matización?.

Veamos qué hay de verdad en este problema.

Ante todo, nos urge recordar en algunas líneas en qué consiste la teoría de la "memoria Dei" del doctor de Hipona, cosa que Fidel Casado no se tendría que haber ahorrado.

Como líneas generales podemos seguir las expuestas por JUAN PEGUEROLES en uno de los números de la revista PENSAMIENTO (49).

Este autor empieza recordando afirmaciones de L. -- CILLERUELO que, en el Congreso agustiniano de 1954, presentó

una comunicación, en la que identificaba la iluminación de la verdad con la "memoria Dei" (X).

El sigue esta orientación, la de la memoria de la verdad o "memoria Dei", como la mejor para enfocar y resolver bien la problemática agustiniana sobre el fundamento del conocimiento de la verdad.

He aquí algunas afirmaciones que vienen a ser como el hilo conductor de su interpretación del pensamiento agustiniano:

"conocer no es acordarse -como sería el caso de Platón-, sino reconocer" (50).

"El ser y la verdad y el bien y - Dios ..., de sabidos que eran con un conocimiento de presencia o impreso, pasan a ser sabidos con un conocimiento de representación o expreso" (51).

Este es el núcleo de la argumentación de San Agustín. Existe en nosotros una memoria -Pegueroles la llama -- transpsicológica o metafísica-, el íntimum del espíritu, en la que están los "conocimientos impresos". Por eso, propiamente no conocemos, sino que reconocemos, en lo que llamamos memoria psicológica, o conocimiento, sencillamente.

San Agustín toma como base de esta conclusión el - deseo universal de felicidad:

---

(X) Sobre este mismo tema: L. CILLERUELO: La "memoria Dei" según San Agustín, Augustinus Magister, vol. I, pág. 499-509; -- Pro memoria Dei, en Rev. Etud. August. 12 (1966) pág. 65-84. J. MORAN: Hacia una comprensión de la "memoria Dei", según San Agustín, en Augustiniana, 10 (1960), pág. 185-235. M. N. CASTEX. La memoria metafísica según el libro X de las -- Confesiones. SAPIENTIA 19 (1964) pág. 9-25. Todos estos lugares de referencia y estudio de este tema los cita PEGUEROLLES en PENSAMIENTO, vol.29 (1973) Madrid.

"Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant -- etiam veritatem, nec amaverent nisi esset aliqua notitia (el subrayado es nuestro) eius in memoria eorum" (52).

San Agustín insiste en que no podríamos buscar y - amar esa verdad si no tuviéramos algún conocimiento anterior de la misma. Según el principio platónico, el conocimiento de una realidad participada nos lleva al conocimiento de la Realidad Imparticipada.

"Ubi inveni veritatem ibi inveni Deum ipsam Veritatem" (53)

Luego la condición de la posibilidad de ese deseo natural de la felicidad es la "memoria Dei", el pre-conocimiento expreso de Dios presupone la noción impresa del mismo.

Esta argumentación, sacada del deseo universal de felicidad, vale también para el caso de los demás conocimientos.

San Agustín se preguntaría, ¿cómo es posible desear conocer lo desconocido? La respuesta es que nunca partimos de una ignorancia total, sino de un conocimiento previo.

"Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus, non amat incognita, etiam cum ardentissimo appetitu - instat scire quod nescit" (54).

El espíritu siempre se conoce a sí mismo. Esto significa que, cuando el espíritu se conoce reflejamente, descubre, no lo ignorado, sino lo desatendido:

"Inveniet autem non quod nesciebat, sed unde non cogitabat" (55).

Comenta el P. Pegueroles: lo mismo que cuando uno conoce una ciencia en la que actualmente no piensa (56).

Este autor concluye con estas afirmaciones:

1) Hay que distinguir en San Agustín dos niveles de conocimiento: la memoria (notitia) o pre-conocimiento, y la inteligencia (cogitatio, verbum) o re-conocimiento.

Así lo dice San Agustín:

"Memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus; intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem. Cogitando enim quod verum invenerimus, -- hoc máxime intelligere dicimur, et hoc quidem in memoria sursus relinquimus. Sed illa est abstrusior -- profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitaremus - invenimus, et gignitur intimus verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat" (57).

2) Lo impreso en la memoria son tres clases de pre-conocimientos:

- La memoria Dei, que hemos visto (58).
- La memoria veritas (X). Es decir, la impresión de las nociones trascendentales (unidad, verdad, bien) y de los primeros principios teóricos (lógicos y metafísicos) y prácticos (éticos).
- Todas las demás nociones no sensibles, y - que son inmutables y eternas (nociones de cuadrado, círculo..)

Comenta Juan Pegueroles que San Agustín no conoce - la abstracción. Los conceptos universales no pueden entrar por los sentidos, luego estaban dentro, impresos en la memoria.

---

(X) Insertamos una nota a esta expresión que hace el autor: "la expresión no es de San Agustín, pero el contenido evidentemente sí. Frecuentemente los comentaristas utilizan sólo la expresión memoria Dei y con ella designan tanto el preconocimiento de Dios como el de los primeros principios y nociones".

3) La iluminación, la palabra interior, la memoria Dei et veritas, no son otra cosa que la presencia de Dios y - la imagen de Dios en el espíritu y el preconocimiento del ser y sus atributos.

En la Enciclopedia Filosófica Italiana encontramos este comentario:

"L'anima che é raccolta nel suo - interiore e coglie la sua esistenza reale, é presente a Dio, che - le é presente dentro; l'anima invece che oblia Dio e di Dio conserva un pallido ricordo, ha come la virtualità di Dio" (59) (Los - subrayados son nuestros).

"... un'oscura memoria della perduta condizione di beatitudine, - anteriore al peccato" (60).

El columnista pone estas afirmaciones como comentario a algunos de los textos de San Agustín, entre los que destaca uno del libro X de su obra De Trinitate.

"¿Es que ve algún fin excelso, esto es, su seguridad y su dicha, - per quandam occultam memoriam -- que no le abandona en su peregrinación hacia lejanas playas, y -- cree no poder alcanzar esta meta sin conocerse a sí misma? (61).

Una vez que hemos analizado en qué consiste la "memoria Dei" agustiniana, es decir, el contenido y límites de - su innatismo, no nos queda otro remedio que transcribir aquellos textos de Balmes que hacen referencia a nuestro tema con el fin de establecer lo que hay de verdad o no en el problema que nos hemos planteado y que Fidel Casado da por seguro: la filosofía del instinto intelectual de Balmes es un eco de la filosofía de la "memoria Dei" de San Agustín.

¿Habla el filósofo catalán de algún apriori? Esta es la primera pregunta que nos planteamos. Tenemos que responder que sí. Y lo vamos a hacer con sus mismas palabras.

"La actividad intelectual tiene - condiciones a priori, del todo independientes de la sensibilidad,-

y que aplica a todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones figura como la primera el principio de contradicción" (62).

"Cuando el entendimiento no se refiere a ninguna intuición determinada, y si únicamente a intuiciones sensibles en general, su objeto inmediato es la posibilidad de ellas también en general, con sujeción a las condiciones del objeto, considerado en general, y a -- las de toda inteligencia, entre -- las cuales figura como la primera el principio de contradicción" (63)

Está claro, por tanto, que en nuestra inteligencia hay algo a priori, algo absoluto, que no depende de las impresiones que recibimos, sino que es anterior a ellas.

Un nuevo interrogante se nos impone ahora: ¿en qué consiste ese a priori?, ¿cuál es su contenido o naturaleza? Este interrogante incide directamente en el núcleo de la cuestión. De la respuesta que se de dependerá el que podamos afirmar o negar la dependencia de Balme respecto de San Agustín.

También ahora queremos responder con los mismos textos de Balme. Después de analizar este tema él llega a esta conclusión.

"Parece que, en vez de entregarnos a suposiciones semejantes, debemos reconocer en el espíritu una actividad innata, con sujeción a las leyes que le ha impuesto la infinita inteligencia que le ha criado. Aun cuando se pretenda que las ideas son distintas de los actos perceptivos, no hay necesidad de admitirlas preexistentes... Y así de todos modos hemos de reconocer en nosotros una fuerza que, colocada en las debidas circunstancias, produce lo que antes no existía" (64).

"Lo que hay de innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva y la intelectual; pero ambas, para



ponerse en movimiento, necesitan objetos que las afecten" (65).

Con igual claridad, y hablando de las ideas relativas a las representaciones sensibles, nos dice:

"Luego el apellidar innatas a estas ideas, o carece de sentido o no puede significar otra cosa que la preexistencia de la actividad intelectual (el subrayado es nuestro), desarrollada después con la presencia de las intuiciones sensibles" (66).

El a priori de Balmes, ese algo más de lo adquirido por la experiencia, queda reducido a la "actividad innata", a las "leyes" y "condiciones" generales de la inteligencia que, en conexión con las intuiciones correspondientes, elabora todos los contenidos de conocimiento.

En otro momento, criticando el entendimiento agente de los escolásticos, escribe Balmes:

"Ahora, si se me pregunta, por --- ejemplo, cual es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuición sensible determinada, diré que es esta misma intuición. Si se insiste en la dificultad de explicar la unión de cosas tan diferentes, replicaré: primero, que esta unión existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua ..." (67).

Añadimos, por fin, otro testimonio que corrobora su pensamiento.

"El acto del entendimiento puro y el de la intuición sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo común: la conciencia; allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los materiales y ejerciendo el otro su actividad perceptiva" (68).

Con estas afirmaciones quedan solucionadas las dos cuestiones. Por un lado, ya hemos visto a qué queda reducido -

"el a priori" balmesiano; por otro lado, nos ha explicado cómo y dónde se produce el fenómeno del conocimiento. Es la "unidad de conciencia", difícil por otro lado de poder explicitar, --- quien realiza y donde se realiza el encuentro entre el entendimiento y la intuición sensible.

Esta unidad de conciencia, este centro común, de -- que nos habla Balmes, que no es ni la "memoria Dei" de San --- Agustín, ni el doble entendimiento de los escolásticos, nos parece una de las intuiciones balmesianas que mejor conectan con muchas líneas del pensamiento moderno y contemporáneo.

¿En qué queda, pues, la comparación entre estos dos filósofos? Creemos se pueden establecer estas afirmaciones:

1) En ambos autores constatamos un "algo", un "a -- priori", que preexiste a la reflexión, y que hace que el problema del conocimiento venga a caer más del lado de lo subjetivo, de la "conciencia".

2) Esto se puede afirmar, especialmente, de la idea de ente. Ella, de algún modo, preexiste a la reflexión, y es, -- también de algún modo, fruto de la misma reflexión. Aquí es -- donde más se refleja la influencia de San Agustín.

3) Admitido esto, vemos una gran diferencia entre -- estos dos autores, para nosotros suficiente para no poder calificar sin más a Balmes como un "eco" de San Agustín. No es --- igual, ni mucho menos, hablar de una condiciones o leyes generales a priori, de una actividad intelectual o su posibilidad a priori, que es de lo que habla Balmes, que hablar de unos -- contenidos impresos, envueltos en la misma "memoria Dei", en -- la misma luz preexistente a toda reflexión, que es de lo que -- nos habla San Agustín.

4) La posición de Balmes, representada en esa "conciencia" donde tiene lugar el acto del entendimiento con las afecciones orgánicas, no es ni la "memoria Dei" de San Agustín, tomada en toda su complejidad, ni el doble entendimiento de los escolásticos -- el "agente", porque le parece un recurso misterioso y sin justificación; y el "paciente", porque rebaja

el papel de la conciencia o razón-.

BALMES, ¿AUTOR FIDEISTA O ESCEPTICO?

Es ésta, la acusación de "fideísta", una de las que Balmes ha recibido más frecuentemente.

¿Tendremos que reconocerla como cierta? ¿Hasta qué punto podremos liberarle de esta acusación? Intentaremos dar alguna respuesta a estos interrogantes.

Uno de los autores que le acusa de "ceguera" en el problema crítico es GONZALEZ CORDERO. Comenta que según Balmes las verdades de evidencia inmediata y las de sentido común se pueden equiparar, pues en ambas se da una inclinación irresistible. Y escribe: "Si al instinto intelectual y a la evidencia les es común una tendencia intelectual irresistible a asentir a determinadas verdades, ¿cuál es el principio diferencial que los distingue entre sí?

Después de una lectura reposada y comparativa de -- los escritos balmesianos, no hallamos otra diferencia específica que la ceguera del instinto, en contraposición a la claridad de la evidencia. Cuando actúa el instinto intelectual no hay ni la demostración ni la visión: él se orienta por un impulso natural" (69).

Tomadas estas afirmaciones en su materialidad y fuera del contexto general, y puesto que reflejan palabras casi textuales de Balmes, podríamos concluir que la última verdad del pensamiento balmesiano es una especie de fideísmo, un instinto ciego que no tiene otra instancia o apoyo que el mismo Creador.

Ahora bien, si tenemos en cuenta todo el contexto de la obra de Balmes, el sentido más profundo de su pensamiento, la conclusión es bien distinta. Ese "Instinto Intelectual" no es sino un criterio más, armónicamente conjugado, del conjunto de sus "criterios de certeza"; y ese "impulso irresistible", ese dato básico de la razón, que no nos permite ir más allá, no es sino el principio fecundo que garantiza todo el de

sarrollo de la razón.

Como nos demostró Balmes en otro momento, cualquier filosofía por racionalista y exigente que se quiera presentar tiene que dar por válido algún supuesto, alguna aprioridad, -- bien sea implícita o explícitamente.

Pero esto, si bien se observa, no es ningún "fideísmo", sobre todo si tomamos esta palabra y doctrina en el sentido técnico que en el campo filosófico se le suele dar (\*). Ni tampoco es ninguna confesión de un "ciego intuitivismo".

Aunque Balmes, como hemos reconocido ya en otros lugares, tiene en su obra expresiones que le traicionan un poco y que debería haber matizado mucho más, no creemos que vaya más allá de la interpretación que venimos dando. Esto lo afirmamos porque nosotros, con la perspectiva histórica que hoy tenemos, debemos ir más allá de la materialidad de una o varias expresiones y entenderle y juzgarle desde dentro, desde su verdadera intuición filosófica.

GONZALEZ C. vuelve a preguntar, ¿qué decir de las verdades relativas al mundo exterior? Su respuesta vuelve a insistir en la ceguera: "Los juicios que los expresan son producto del instinto ciego, pues no vemos antes el predicado incluido en el sujeto" (70).

Como Balmes dice que la evidencia se extiende a todas las verdades objetivas en que "se ejerce nuestra razón", él concluye que cualquier otra verdad rebasa las posibilidades racionales.

---

(\*) Para la comprensión del término y su significación puede verse: ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. Centro di studi filosofici di Gallarate. II, FIRENZE, pág. 1331. VOCABULAIRE technique y critique de la Philosophie. París (1951), 6ª ed., pág. 348-349. - Diccionario de Filosofía, FERRATER MORA, Buenos Aires (1965), - 5ª ed., Tomo I, pág. 657.

Admitido este hecho, es decir, el juego del instinto intelectual, la verdadera cuestión está en saber la naturaleza de ese instinto. Así se lo plantea el autor que comentamos. Después de analizar algunos de los juicios a los que --- asentimos por la fuerza del Instinto Intelectual, nos ofrece esta conclusión: "Podemos establecer como principio: todas -- las verdades de sentido común o instinto intelectual llegan a nosotros por vía misteriosa y oculta...

Tomemos, como ejemplo, el principio de evidencia.- He aquí una verdad admitida a ciegas. Los dos argumentos, además de la irresistibilidad del instinto de la naturaleza, con que Balmes pretende legitimar el principio de la evidencia, - carecen dentro del sistema balmesiano de valor probatorio, -- puesto que si el principio "lo evidente es verdadero" es dudoso, también habrán de serlo esas razones, que se fundamentan en él" (71).

Estas afirmaciones necesitan algún comentario.

1) la palabra "misterioso", aplicada al modo como llegan las verdades del sentido común, puede tener un sentido muy amplio. Puede ir desde "una necesidad natural" a asentir a algo -y en este caso no hay demasiado misterio- hasta una forma incomprensible y ciega de producirse el concimiento.

Balmes está más cerca de la primera posibilidad. - González Cordero parece colocarlo mucho más en la segunda.

2) Afirmar que el principio de evidencia no es evidente, puesto que el predicado "verdadero", que connota relación a la realidad, no aparece en el sujeto "ver con claridad" no es afirmar ni mucho menos que sea dudoso, como dice el autor interpretando a Balmes. Afirmar eso es decir lo contrario de lo que expresa Balmes en su obra.

Comentando la "intuición" balmesiana escribe lo siguiente: "Si el entendimiento humano mira y ve el objeto, falsamente es introducida una fuerza ciega en virtud de la cual asiente a la realidad objetiva" (72).

Con Balmes respondemos que no se trata de ninguna fuerza ciega, antirracional y sin fundamento. Hablamos de un

"asenso irresistible" porque se dan los presupuestos racionales necesarios para que no podamos por menos de asentir. Presupuestos que miran tanto al sujeto como el objeto. Aunque, - en último término, en Balmes la balanza se incline de parte - de lo subjetivo. Este es todo el "misterio" y toda la "ceguera" de que habla el filósofo catalán.

Habría que responder con las mismas palabras de -- Balmes cuando, hablando sobre la famosa duda de Descartes, -- nos dice:

"Pero ¿en qué consiste esta duda? Racionalmente hablando, ¿puede -- ser una duda real y verdadera? No; esto es imposible, absolutamente imposible. El hombre, por ser filósofo, no alcanza a destruir su naturaleza; y la naturaleza se -- opone invenciblemente a esta duda, tomada en sentido riguroso"(73).

Pero esto, como podemos comprender, no es sinónimo de "misterio" o "ceguera", sino, más bien, de todo lo contrario.

Si Balmes pusiera el Instinto Intelectual como un elemento o facultad al margen de lo que entendemos como problema del conocimiento, entonces sí que podríamos acusarle en el sentido en que lo hace González Cordero. Pero no la hace -- así, como ya hemos demostrado.

Todavía añade GONZÁLEZ CORDERO lo siguiente: "No obstante, el instinto intelectual cae bajo el control indirecto de la razón. Sería como el caso de las pasiones. El sentido común es intelectual en cuanto el entendimiento puede ejercer sobre el mismo una vigilancia indirecta" (74).

Conceder solamente esta especie de "racionalismo" al Instinto Intelectual balmesiano es, sin duda alguna, concederle mucho menos que lo que él le concede. No se trata sólo de que la razón pueda, indirectamente, ejercer su control sobre el Instinto Intelectual y sus verdades, sino que éstas -- responden a la exigencia más radical de la razón. La razón y su base -instinto intelectual- no son dos mundos distintos -- que, a lo más, uno puede conocer y controlar al otro. ¿Quién

diría que el cimiento no es parte de la casa? Son, eso sí, elementos de verdad diferentes, criterios que se complementan en una unidad bien profunda.

Por otro lado, aun admitiendo solamente esa intelectualidad indirecta, quedaría a salvo el poder de la razón, y no tendríamos ningún derecho para acusar a Balmes de "filósofo fideísta", pues, por principio, cualquier filosofía de ese siglo no desconfía radicalmente del poder de la razón. Una vez más - hay que recordar la llamada "ley de la armonía" balmesiana.

Este es el resumen al que llega este autor:

"En resumen: el sentido común produce fe, pero no evidencia. La fe es ciega, pero no lo es absolutamente, descansa en los argumentos de credibilidad. En igual sentido podemos hablar del Instinto Intelectual, interpretando el sentir balmesiano" (75).

"Después de cuanto llevamos dicho, nos creemos con motivo más que suficiente para establecer la siguiente conclusión: el s.c. balmesiano se identifica con el Instinto ciego" (76).

Queremos contestar a estas conclusiones de G. Cordeiro con las mismas palabras de Balmes. Para el filósofo catalán la certeza que preexiste a todo examen no es ciega (77). Más - bien por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, (78) o de un instinto conforme a la razón: no es contra la razón, es su base (79).

"En la certeza primitiva, la visión es por luz directa, no necesita de reflexión.

Al consignar, pues, la existencia de la certeza no hablamos de un hecho ciego ( el subrayado es nuestro), no queremos extinguir la luz en su mismo origen ..." (80).

Por tanto, ni siquiera en el específico campo del - instinto intelectual podemos hablar de "ceguera"; cuanto menos en la comprensión general de la teoría del conocimiento se

gún Balmes.

Si a esta "visión por luz directa", a esta "necesidad" la queremos calificar de "dogmatismo" o "fideísmo", apoyándonos en que el mismo Balmes utiliza la primera de estas expresiones, cualquier sistema podría denominarse con el mismo calificativo, pues ninguno hay que no tenga en su haber algún dato por el estilo. "Este dogmatismo -dice Balmes- tiene en su apoyo a los mismos Pirrón, Hume, Fichte..." (81).

Recuerda el autor que estamos comentando, G. Cordeiro, que ciertas palabras de Balmes son "una concesión a la --doctrina de JACOBI" -no olvidemos que es el representante genuino del fideísmo-. Por ejemplo, en el conocimiento de las --grandes verdades sobre Dios, sobre nuestro destino, sobre la moral. Al final del próximo capítulo veremos que es precisamente aquí, en el tema de Dios y las pruebas de su existencia, donde Balmes se manifiesta más claramente antifideísta. Remitimos a esa parte del trabajo para descalificar estas acusaciones infundadas.

Aunque uno y otro, Balmes y Jacobi, hablen de una facultad instintiva, las posturas son radicalmente distintas. Para Balmes el sentido común está a la base de la razón y vive en su ayuda. Para Jacobi el sentido fideísta suplanta totalmente la facultad intelectual.

Este autor coloca a Balmes en la línea de Vives(82) Pascal y Reid. "Balmes, al igual que Reid y Pascal, no niega la facultad intelectual, luego no es antiintelectualista. Pero sí admiten, además, un conocimiento de orden no intelectual, y éste es el instintivo ... Donde no llega el raciocinio demostrativo e irrecusable, alcanza la fuerza invencible del --instinto" (83).

En otro momento del trabajo se hará el estudio de tallado de Thomas Reid y su filosofía y se hará también la --comparación con Balmes. Por lo demás, y aunque el catalán conceda una gran importancia al Instinto intelectual como fuente de conocimiento, nos parece demasiado ponerlo en la misma línea de aquel " el corazón también tiene sus razones que la ra



zón no comprende" de Pascal.

Esto no quiere decir que Balmes no concede ningún - valor al mundo del "sentimiento". Así lo podemos comprobar en - algunos de sus textos que transcribimos:

"Lo dicho de la evidencia inmediata y mediata con respecto al valor objetivo de las ideas tiene lugar no sólo en el orden puramente intelectual, sino también en el moral. A más de la vida del entendimiento hay la vida de la voluntad; aquél se anonada si carece de principios en que pueda estribar; ésta parece también como ser moral, ...., si no tiene ninguna regla cuya observancia o quebrantamiento constituya - su perfección o imperfección. He - aquí otra necesidad del asenso a - ciertas verdades morales, y he --- aquí por qué encontramos también - esa irresistible y universal inclinación al asenso" (84).

Balmes reconoce, claramente, el campo de la voluntad y el valor del sentimiento. Explicar bien el fenómeno es - explicarlo en la complejidad del hombre entero. Es como una ob- sesión en toda su obra. Más claramente añade:

"Y es de notar que, como en el orden moral no basta conocer, sino - que es necesario obrar, y uno de - los principios de acción es el sentimiento, las verdades morales no sólo son conocidas, sino también - sentidas ... y el corazón las atra- za con entusiasmo y amor" (85).

Lo mismo se puede deducir de una de sus Cartas a un escéptico. Criticando la filosofía de Kant, Balmes deja bien sentado tanto el valor del sentimiento como el de la razón.

"Enhorabuena que demos mucho importancia al sentimiento y a las inspiraciones de la conciencia, que - conozcamos la debilidad de nuestro raciocinio y no exageremos sus alcances; pero conviene también guardarnos de destruirle, de no matar

la razón a fuerza de desconfiar de ella, extinguiendo esa antorcha -- que nos ha dado el Creador y que -- es un hermoso destello de la divinidad" (86).

La reflexión balmesiana no es una reflexión puramente abstractiva, sino que valora la vida y el hombre en toda su complejidad y manifestaciones. Por eso cede también su parcela al campo del "sentimiento" y la "acción", ya que ahí se dan campos de verdad que escaparían a los criterios estrictamente racionales que hemos señalado hasta el momento.

Es ésta otra de las intuiciones, la amplitud del valor del sentimiento, que podemos apuntar en favor de la modernidad y actualidad del filósofo de Vich.

Hecha esta aclaración en torno a la filosofía del sentimiento de Balmes, volvemos al tema central que nos ocupaba en este momento, es decir, al tema de hasta qué punto es o no un autor fideísta.

Es, sin duda, G. PICARD, francés, quien le acusa -- más fuertemente en este sentido (87). Por otro lado, ha habido dos autores que se han encargado de destruir las tesis del francés, el P. MIGUEL FLORI y ANGEL BENITO Y DURAN.

Puesto que también para nosotros son rechazables -- las acusaciones de PICARD y no podemos compartir, como ya lo -- venimos viendo, la acusación que se le hace a Balmes de fideísta, seguiremos las líneas de crítica de los otros dos autores, añadiendo algunas anotaciones.

MIGUEL FLORI, S.I. presentó un trabajo, con motivo del centenario de la muerte de Balmes, en el que escribe sobre el valor del "sentido común" balmesiano y le salva, fundamentalmente, de toda carga de fideísmo. Recoge la siguiente afirmación de PICARD: "Brevemente: (resume la aposición de Balmes) constatación de una necesidad, mero acto de fe en la veracidad de nuestro espíritu. Garrigoy-Lagrange, ¿nos ofrece, por ventura, algo mejor que Balmes" (88).

No podemos estar de acuerdo, es el comentario de --

Florí, en que toda la Gnoseología del filósofo de Vich estribe en un mero acto de fe en la veracidad del espíritu y que se limite a constatar una necesidad puramente subjetiva. Echa mano del texto de Balmes.

"Sin embargo, no se crea que intente abandonar el campo a los escépticos, o atrincherarme en la necesidad, contento con señalar un hecho de nuestra naturaleza; la cuestión es susceptible de diferentes soluciones, que, si no alcanzan a llevarnos más lejos del non plus - ultra de nuestro espíritu, dejan malparada la causa de los escépticos" (89).

El ceder a una necesidad íntima sin la que se vendría abajo todo el edificio del raciocinio, incluso la conciencia misma del "yo", pues no podríamos pasar del "me parece" al "así es", no es colocarnos en una postura escéptica o fideísta, como queda bien claro a lo largo de la exposición de Balmes.

Cuando nosotros, por ejemplo, inferimos de la coexistencia o sucesión la relación entre los hechos, no se trata de un acto "instintivo ciego" (90), sino de la aplicación de un principio que tenemos en el fondo de nuestra alma. No se trata, pues, de puro acto de fe, sino de raciocinio.

En apoyo de nuestra tesis estaría también la gran importancia que Balmes concede a la intuición, a ese "ver del entendimiento", que sería lo más contrario a una solución fideísta. Intuición que se extiende, por otro lado, tanto a lo externo como a lo interno, al mundo de las sensaciones y al del sentido íntimo.

"Quieren un argumento donde sólo cabe una visión; exigen grados donde no los hay. Cuando la razón humana ha visto ciertas verdades no puede ir más allá ni dudar de ellas. Está sometida a una ley primitiva de su naturaleza, de la cual no puede prescindir sin dejar de ser lo que es. Por lo mismo que ve el objeto, está segura de él" (91).

Se ha de observar la insistencia con que Balmes re-

pite la misma noción: ver. Hemos de dar por sentado este hecho, que Balmes llama intuición, aunque no le importa demasiado el nombre, si no queremos renunciar a todo testimonio de la conciencia.

Esta verdad de la intuición junto con el necesario ejercicio de la razón, con la "gimnasia del discurso", hace -- que debamos rechazar toda acusación de fideísta contra Balmes.

M. FLORI nos dice en su comentario estas palabras - que suscribimos totalmente: "La teoría balmesiana del sentido común nos parece en pugna abierta contra todo fideísmo irracionalista" (92).

"Se nos aparece Balmes tan alejado del irracionalismo fideísta, que con toda razón podemos afirmar con el P. Casanovas que el filósofo vicense es un "fuerte intelectualista, - sin una sola fibra escéptica en todo su organismo". El sentido común puede, por lo tanto, al menos tal como lo concibe Balmes, atribuirse al tomismo sin necesidad de "inocularle la más mínima dosis de irracionalismo reidiano", contra lo que pretende - Gilson. Pues el sentido común no es una facultad distinta de - la razón, sino que es la misma razón, prout sponte sua prorumpit in huiusmodi iudicia" (93).

El Sentido Común no es facultad distinta de la razón ... Es una idea que hemos repetido con harta frecuencia en -- nuestro trabajo. Idea clave si queremos entender correctamente el pensamiento de Balmes y salvarle, pues no hay ninguna razón para afirmar lo contrario, de todo asombro de escepticismo o - fideísmo.

Otro autor que critica la interpretación de PICARD en este tema es BENITO Y DURAN. Hace suyas las palabras de R. GIRONELLA cuando dice: "¿Es ésto decir que Balmes desde el --- principio se da lo que ha de ser el resultado de la investigación crítica? Nada más falso. El resultado de la investigación crítica sería un aserto quizá sobre lo mismo, pero sistemático; el el resultado de su elaboración sería un aserto sobre el mismo punto, pero tratado razonadamente; lo que él se da al prin-

cipio es asistemático, algo previo; no se da, pues, lo mismo - ..."

Quiere esto decir que nada más lejos de la realidad que acusar a Balmes de fideísta o escéptico. El partir de algunos datos, vamos a llamarle de "fuerza de la naturaleza", no quiere decir que no tenga ya nada que hacer la reflexión y la inteligencia, o que carezcan de valor para toda justificación crítica.

Una cosa es, dice este autor, que a Balmes en algún momento de su vida le hiciesen mella ciertas sombras de escepticismo filosófico -recordemos aquel grito suyo: "abajo la autoridad científica"-, y otra que se pueda afirmar lo mismo de su postura definitiva de pensamiento. Escribe Durán: "Balmes - al final renuncia a la posición suicida del auténtico escéptico, no menos que a la ingenua del creyente puro y dogmático de signo tradicionalista" (94).

"Porque Balmes está seguro de que la razón tiene capacidad natural para llegar a conocer algo sin la revelación y algo más con esa misma razón auxiliada por la revelación. Es - decir, que ni por escéptico ni por fideísta la crisis criterio lógica de Balmes le llevó al escepticismo absoluto" (95).

En estas dos sentencias queda resumida la interpretación de este autor, salvando al filósofo catalán de todo asmo de fideísmo o escepticismo.

Mucho más ambigua queda la postura de CARLOS RUIZ - DEL CASTILLO interpretando este tema en Balmes. Por un lado, - parece reconocerle su fe en la facultad cognoscitiva, en cuyo caso quedaría excluido de una interpretación fideísta. Estas - son sus palabras: "¿no indica esto (el instinto intelectual -- combinado con la conciencia) una robusta fe en la facultad cog noscente y en la propia naturaleza humana? Se tiene fe en la - constitución mental y en el hombre mismo cuando se confía en - el instrumento de captación de lo real ..."(96).

Esta es la verdad de la interpretación de Balmes. - Sin embargo, este autor en otro momento parece contradecirse - cuando escribe, también a propósito de Balmes: "Mas si descon-

fiamos a la vez de las sensaciones y del razonamiento en su -- correspondencia con una realidad objetiva, nada sino un acto - de fe (el subrayado es nuestro) nos ofrecerá el último y esencial apoyo ..." (97).

Esta segunda afirmación colocaría a Balmes en posición fideísta, y, como ya hemos visto, es totalmente inadmisiblemente.

También FREDERICH CLASCAR salva a Balmes del fideísmo, aunque no acaba de interpretar bien el Instinto Intelectual balmesiano. "El sentit comú, tal com l'entendia Balmes, no era solament el contingut natural y nadiu de la consciencia, les -- lleys primitives de nostre esperit, la llum misteriosa o iluminació mística y ultra-racional de l'escocianisme protestant, -- sinó el sidement, les capes geològiques de la inteligencia humana, formades per la lley biològica de la intus-suscepció, la rahó feta y reposada, la tradició intelectual orgànica, la veritat incorporada en la ciencia de la vida, funcionant y circulant com sava vivificadora y tebia de l'arbre secular de la vida racional humana que tots hem de viure" (98).

No vamos a negar que también en este tema tiene Balmes a veces expresiones un tanto ambiguas; expresiones que, si no se miran en el conjunto de su pensamiento, pueden favorecer una interpretación de signo escéptico. Así nos dice, por ejemplo:

"...y, por consiguiente, reservándome fingir por algunos momentos -- esa duda para cuando el ocio y el humor lo consintieran, me quedé -- con todas las convicciones y creencias que antes, salvo las llamadas filosóficas" (99).

"Sin embargo, la experiencia demuestra que el espíritu se halla muy -- bien en este estado, y que cierto grado de escepticismo científico -- hace más fácil y llevadera la fe -- religiosa" (100).

"¿Qué más? Ni siquiera necesitará usted estudiarlos a fondo para que darse profundamente convencido de

la impotencia del espíritu humano,  
abandonado a sus propios recursos  
 ..."(101).

Afirmaciones de este estilo, y recogidas fuera de todo el contexto general, nos llevaría a pensar en un Balmes - escéptico, en materia de Filosofía, o, sin más remedio, en un Balmes fideísta. Sin embargo, ya estamos viendo que no es ni lo uno ni lo otro. Algunas aclaraciones conviene tener presentes en este punto.

- 1) Que Balmes, ciertamente, afirma la superioridad de la fe, de la Religión, por encima de todo; incluso como piedra de salvación para muchos problemas de la Filosofía. Pero ya se comprenderá que esta luz, si se nos permite compararla al faro del puerto, no nos puede ahorrar el esfuerzo de remar has él.
- 2) Que Balmes en ningún momento puede prescindir de su "fibra de apologista de la Religión católica", y ésto a veces le conduce a expresiones fronterizas.
- 3) Que, en el fondo, está profundamente convencido de que estos dos mundos, fe y razón, no se oponen, pues "sería una ofensa al Creador", si no se pueden y se deben de armonizar.
- 4) Que Balmes juzga que el único camino válido es el que confía en el poder de la razón, correctamente entendida, y no el escepticismo ni el fideísmo. Nos lo dice así de claramente: "Por esta causa debe condenarse como insensato el sistema de un escepticismo universal hasta en las materias puramente filosóficas, sin que por esto sea menes-

ter abrazar ciegamente las opiniones de esta o aquella escuela" (102).

Estas palabras reflejan bien el pensamiento de nuestro filósofo, y conforme a ellas se han de interpretar los --- otros textos.

También FIDEL CASADO, que hemos citado en otro momento, nos habla de "conocimiento instintivo y ciego" de Balmes. Se apoya en el famoso ejemplo que pone Balmes: "si se indica un hombre un blanco de una línea de diámetro, y luego se le vendan los ojos, y, después de haberle hecho dar muchas vueltas a la aventura, se le pone un arco en la mano para que dispare y se asegura que la flecha irá a clavarle precisamente en el pequeñísimo blanco, dirá que esto es imposible, y nadie será capaz de persuadirle tamaño disparate ...". Tal convicción, nos dice Balmes, no tiene otro apoyo que el "Instinto Intelectual", pues aquí no sirve ni el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia.

Este ejemplo ciertamente, y como ya hemos insinuado en otro momento, restringe bastante el valor del Instinto Intelectual y parece colocarlo del lado de lo puramente instintivo y ciego. Sin embargo, y aun en este caso, no hay ninguna anti-racionalidad. Habría que volver a repetir, con Balmes en la mano, que se trata de una "certeza conforme a la razón", y no de una "certeza contra la razón" (103). A posteriori podemos afirmar que es la respuesta más racional.

Balmes no cede, pues, a una postura escéptica, que podíamos definir como la doctrina según la cual no hay ningún saber firme, ni puede encontrarse nunca ninguna opinión absolutamente segura, sino que demuestra la posibilidad del conocimiento y del conocimiento cierto; pero esto lo hace no cediendo a un fideísmo de tipo más o menos religioso, sino desarrollando las posibilidades racionales, en su variedad de criterios, que el hombre tiene.

En esta línea interpreta también el instinto intelectual RAMON M. ROSES cuyas palabras recogemos en este momento: "Interpretación instintiva (de Balmes). También constituye un



desenfoque del pensamiento balmesiano confundir, con Cueva y sus continuadores, la descripción del sentido común y del instinto intelectual con un instintivismo arracional de factura reidiana. Nada más falso .... Todos los casos de sentido común obedecen a una percepción especial y cuasi intuitiva (el subrayado es nuestro) de una motivación lógica. Más aún: el sentido común para ser legítimo guía en el campo del conocimiento debe poder resistir el examen de la razón, lo cual supone, -- evidentemente, que sus afirmaciones no son el resultado ciego de impulsos arracionales..." (104).

"Se trata de un instinto cognoscitivo..., de un instinto que actúa su dinamismo sólo ante la presencia inteligible de un objeto" (105).

El conjunto de esta interpretación, especialmente las palabras que hemos subrayado, nos parece la interpretación correcta de Balmes, y nos hace comprender el por qué no se -- trata de ningún tipo de instintivismo ni, por supuesto, de fideísmo. Hay, en el fondo, suficiente motivación lógica, llámese percepción especial y cuasi intuitiva, para que tenga que ser así. Diríamos que en el llamado sentido común, en su actualización, pesa algún tipo de cuasi evidencia, independientemente de la facultad, que le lleva a actualizar su dinamismo.

En este sentido volvemos a leer unas palabras bien significativas en este autor. Escribe lo siguiente: "Para Balmes el sentido común es el basamento psicológico natural de nuestras certezas; pero este basamento vale, no por ser natural, sino por estar en transparente continuidad con lo real" - (106).

Tenemos que citar también a BASILIUS A. RUBI, pues, en contra de la opinión del historiador del historiador Ceferino González, salva a Balmes de la acusación de escéptico o fideísta.

Estas son las palabras de Ceferino en su Historia de la Filosofía de 1886: "Para ser justos debemos advertir -- que, en nuestra opinión, la doctrina filosófica de Balmes en-

traña un grave defecto, y es su tendencia al escepticismo objetivo y al fideísmo de Jacobi. Para quien quiera que reflexione sobre el papel que, según el filósofo de Vich, desempeña - el sentido común, y sobre todo la influencia que ejerce el instinto intelectual, no ya sólo con respecto a los criterios de evidencia mediata, de los sentidos externos, de la autoridad, sino hasta en el de evidencia inmediata, no cabe poner en duda que la teoría criteriológica de Balmes conduce a la siguiente tesis: Sólo poseemos certeza racional y segura de los fenómenos subjetivos; la que poseemos en orden a la realidad objetiva de las cosas distintas del yo, es una certeza que se apoya en una necesidad íntima, en una inclinación instintiva de la naturaleza. Y no hay para qué llamar la atención sobre la afinidad y estrechas relaciones que existen entre esta tesis y el escepticismo objetivo y más aún con el fideísmo de Jacobi y con el sentimentalismo de la escuela escocesa..."(107).

Las acusaciones a Balmes de autor escéptico, fideísta, al estilo de Jacobi el principal representante, y seguidor de la escuela escocesa, no pueden ser más directas y claras. Sin embargo, de las tres acusaciones se libra Balmes en una justa valoración de sus pensamientos. De las dos primeras, lo haremos siguiendo a Rubi; de la tercera, en un capítulo -- aparte del trabajo.

Escribe RUBI comentando a Balmes: "Attamen dantur aliae veritates de quibus certitudo sine formidine errandi habetur, non ex perspicuitate enuntiabilis, sed ex testimonio - auctoritas, ex legibus physicis et moralibus, vel simpliciter ex immediata perspicuitate primorum principiorum. Huiusmodi certitudo non habetur nec ex testimonio conscientiae, nec ex reflexione rationis circa aliqua naturali inclinatione seu intellectuali instinctu naturae rationali omnino conforme. Quae tamen veritates semper aliquam necessitatem vitae sensitivae, intellectualis vel moralis supponunt" (108).

En contraposición con los animales el instinto -- aquí no es ciego, pues no lo puede ser cuando "las inclinacio

nes naturales están subordinadas en su ejercicio a la libertad y a la razón" (109).

Insiste, siguiendo textualmente el pensamiento de Balmes, en que al consignar la exigencia de esta certeza no hablamos de un hecho ciego, pues no queremos extinguir la luz en su mismo origen. Luego concluye abiertamente: "Quibus rite per pensis, evidenter patet esse aberrationem quandam, nisi forsan gravem calumniam, affirmare sensum communem Balmesii et eius - instinctum intellectualem quandam affinitatem habere, intimas- que relationes cum scepticismo obiectivo, vel potius cum fideismo Jacobi et cum sentimentalismo scholae scotiae" (110).

La postura balmesiana no tiene nada que ver, por -- tanto, con el escepticismo ni con el fideísmo de Jacobi; tampo co con el sentimentalismo de la escuela escocesa.

Reconoce la ambigüedad de la palabra, cosa que ya - hace el mismo Balmes en sus obras, pero salva la correcta in- terpretación del hecho como tal.

Vuelve a insistir en el mismo pensamiento con estas palabras: "De suo instinctu intellectuali loquendo, nec scepti cismo obiectivo favet, nec minus fideismo, sed ut pote praecur sor insignis restaurationis thomisthicae, per suum sensum com munem audacter petram angularem ponit hodierni realismi" (111).

Al final de esta exposición, tanto de los mismos -- textos de Balmes como de los autores que le han entendido con más verdad, nadie podrá ya volver acusando al filósofo de Vich de "fideísta" o "escéptico". Dos posturas filosóficas radical- mente contrarias a su más genuino pensamiento.

Nada tiene que ver su "instinto intelectual", esa - última fuerza dinámica de la razón que se actualiza en condicio nes bien determinadas, con un ceder a algo "ciego" o misterio- so; con un ceder a un fideísmo más allá de toda fuerza racio- nal; o, con un ceder a la fuerza de una imposición escéptica.

Balmes, colocado en un intento de mediación entre - el idealismo y el sensualismo, quiere conceder al sujeto, a la razón, todo lo que está en su campo; pero, también quiere con- ceder al objeto todo lo que le pertenece.

En ese intento filosófico es donde hemos de colocar la visión correcta del instinto intelectual, sedimento de la razón que hace posible su dinamismo.

Añadimos una aclaración. Si hemos tratado en conjunto el tema del fideísmo y del escepticismo ha sido porque, aun siendo dos realidades filosóficas distintas y distantes, ha venido a resultar que también aquí "los extremos se tocan". De hecho, desde un escepticismo no es difícil saltar a un fideísmo; desde un fideísmo, también es fácil enlazar con fibras racionalmente escépticas.

Por tanto, esa aparente paradoja se resuelve, en el campo de los hechos, de forma bastante lógica.

#### BALMES, ¿SEGUIDOR DE LA ESCUELA ESCOCESA DEL SENTIDO COMÚN?

Con esta pregunta nos enfrentamos con la acusación e interpretación más fuerte y más común que ha recibido la filosofía de Balmes, concretamente su teoría del instinto intelectual.

Antes de seguir tenemos que hacer una anotación. Este tema, la relación entre la filosofía escocesa y Balmes, va a ser ampliamente tratado en el capítulo siguiente de este trabajo. Sobre todo, se va hacer allí una exposición pormenorizada de la llamada "Filosofía del Sentido Común", y después se tratará de comparar hasta qué punto es o no es Balmes un continuador de tales ideas filosóficas. Esta segunda parte que es, por otro lado, la que más nos interesa, no se puede hacer sin haber detallado antes las líneas principales de esa Filosofía escocesa.

En este momento no queremos sino hacer una tarea de constatación de hechos. Hechos que suponen esta triple verdad: por un lado, la afirmación repetida de la relación real de Balmes con la escuela escocesa; en segundo término, la comproba-

ción de una serie de autores que afirman taxativamente que la filosofía del "instinto intelectual" balmesiano no es sino la repetición y copia del "sentido común" de los escoceses; por fin, el reconocimiento de otro grupo de autores que, sin negar alguna relación o concomitancia de temas e influencias co munes, no puede admitir que la filosofía del "instinto intelec tual" balmesiano sea la Filosofía del sentido común de la escuela escocesa.

La primera de nuestras afirmaciones es de fácil -- comprobación. De hecho, no hemos encontrado autor, manual o diccionario que hayan podido eludir este tema. Buscar el nombre de Balmes es encontrarnos, rápidamente, con una palabra - de relación con la Filosofía de la escuela escocesa.

Para unos, esta relación significa mera coincidencia parcial; para otros, es una relación mucho más profunda. Exponemos así la doble línea de pensamiento y autores que en este tema podemos encontrar.

Por ejemplo, FERRATER MORA, se expresa de esta manera: "Mayor afinidad, en cambio, manifestó, sin apartarse -- del cauce tradicional, con Reid y la escuela escocesa, así co mo con algunas manifestaciones del espiritualismo francés coe táneo" (112).

Esta afinidad queda reducida para otros a meras -- coincidencias parciales, sobre todo, por haber bebido ambas - filosofías de una fuente común: la filosofía del P. Buffier.

"Com que també la filosofia escocesa del sentit co mú (Thomas Reid i William Hamilton) s'entronca amb Buffier d'a cí les coincidències parcials de la filosofia balmesiana amb - la de Martí d'Eixalà i de Llorens i Barba, influïts directe-- ment per Hamilton" (113).

En este momento sólo nos interesa fijarnos en la - afirmación de las "coincidencias parciales" que guarda, según esta cita, la filosofía balmesiana con la filosofía del sentido común de los escoceses, y esto por haber sido fuente prime ra de inspiración el pensamiento del francés Buffier.

Para otros autores la influencia de la escuela es-

cocesa es mucho más clara y definitiva. Así podemos leer: "En cuanto a los filósofos modernos, es visible la influencia cartesiana en el subrayado constante entre el pensamiento y la - extensión, con sus respectivos criterios de conciencia o de - evidencia, y de la escuela escocesa de Tomás Reid, con la exaltación del "sentido común" sobre la especulación filosófica" (114).

Hemos de notar que esta "exaltación del sentido común sobre la especulación filosófica" no es sino a nivel psi-cológico, en cuanto que actúa de hecho antes de toda justifi-cación crítica; pero no significa que sea algo al margen o -- contrario a esa misma justificación crítica, cosa que en la escuela escocesa sí se puede afirmar. Luego por este capítulo no es tan visible, como quiere este autor, la influencia de la escuela escocesa.

En este sentido, se han de interpretar correctamen-te las afirmaciones de M. FLORI cuando nos dice que, dentro - del panorama filosófico con que se tuvo que enfrentar Jaime - Balmes, sólo le merecía confianza una escuela, es decir, la - escuela escocesa.

¿En qué sentido hemos de interpretar esta afirmación? Más que como una escuela cuyos derroteros y línea de pensamiento siga Balmes, lo hemos de entender como una escuela cuyos planteamientos iniciales, y cuyo intento filosófico, sí le pare-cieron totalmente válidos a nuestro filósofo. En esto, cierta-mente, coinciden.

Dado que el pensamiento filosófico había caído en un doble derrotero, idealismo exagerado por un lado y empirismo por otro, y ambos igualmente inadmisibles, Balmes al igual que los filósofos de la corriente escocesa intentan salvar de este abismo a la filosofía tratando de buscar un punto medio de solución verdadera.

No es otra la influencia que este autor atribuye a Balmes con relación a la escuela escocesa: "En medio de cua--dro tan desolador hallaba tan sólo una escuela (Balmes), la - escocesa, que gozase de algún prestigio y que con su teoría -

del sensus communis reaccionase enérgicamente frente al fenomenalismo radical de Hume y al solisipmo al que conducía el criterio cartesiano. Balmes, sin compartir el optimismo de los escoceses, se constituye no obstante en campeón del sentido común, convirtiéndole en luminoso instinto intelectual" (115).

Otros han visto coincidencia total entre el sentido común de los escoceses y el instinto intelectual de Balmes. Es te es el caso, por ejemplo, de MARCIAL SOLANA.

Al preguntarse si el fundamento último de la legitimidad de la evidencia es una fuerza o instinto natural que nos haga asentir ciegamente a lo evidente, responde: "Así es para Balmes, influenciado en esto por T. Reid (1710-1796), en la -- principal de sus obras, An inquiry into the human mind on the principles of common sense, y la escuela escocesa" (116).

Hemos subrayado dos palabras significativas. Conforme a ellas, "el sentir ciegamente", estructura todo el artículo SOLANA. Esto, como vemos, invalida desde la raíz toda su argumentación y resultados. ¿Se puede admitir en Balmes ese planteamiento del asentimiento ciego? Ciertamente que no.

Pero veamos cómo sigue argumentando SOLANA, partiendo siempre de esa raíz falsa. Para él, y en esto hace suya la teoría de Comellas, es imposible admitir que la legitimidad de nuestro asenso a lo evidente tenga por fundamento esa "fuerza o instinto interno, ciego e irresistible que Balmes y la escuela escocesa denominan sentido común" (117).

Puesto así el planteamiento podemos responderle que también para Balmes eso es imposible. Una fuerza ciega por sí mismo no fundamenta ningún género de evidencia. Pero es que -- en Balmes ni es ciega, pues es el fundamento y base de la razón ni es por sí misma, pues requiere del contenido objetivo de lo evidente. Si prescindimos de estas dos premisas, esenciales en el pensamiento de Balmes, entonces sí que tendríamos que hablar de esa "imposibilidad" de que nos habla Marcial Solana. Pues -- lo que de suyo, y en toda su esencia y alcance, es oscuro y -- ciego, ¿quién se atreverá a decir que fuera origen y causa de

la claridad y de la luz?. Como este autor interpreta así el - sentido común de Balmes puede hacer afirmaciones como éstas: "El sentido común, según Balmes y la escuela escocesa, es un impulso ciego. Luego el sentido común que admiten Balmes y la escuela escocesa no puede producir la claridad propia del conocimiento evidente"(118).

Sólo en esta comprensión, totalmente errónea, del sentido común balmesiano se puede hacer una identificación -- con el sentido común de la filosofía escocesa, tal como lo hace Solana. Puesto que el entendimiento humano es facultad que naturalmente tiende en sus conocimientos a la claridad es con trario a su condición natural fundar la claridad del asenso a lo evidente en un impulso ciego. Así sigue razonando este autor con relación a Balmes y la Filosofía escocesa del sentido común. Razonamiento que lleva siempre en el fondo el mismo vi cio radical.

Trascribimos otro de sus textos donde, claramente, identifica el sentido común balmesiano con el de la escuela - escocesa, y donde, también, los rechaza por las mismas razones: "O consta razonablemente que esa fuerza ciega y oscura - que Balmes y la escuela escocesa llaman sentido común es criterio de verdad, o no consta razonablemente. Si lo primero, - el sentido común de Balmes y la escuela escocesa ya no es algo ciego y oscuro; porque las razones que justifiquen el que se le admita como criterio de verdad hacen claro y patente lo admitido en virtud de la moción, del impulso, del sentido común. Si lo segundo, es absurdo tomar por criterio de verdad a lo que no hay razones bastantes para tenerlo por tal. Luego - lo que Balmes y la escuela escocesa denominan sentido común - no puede ser el fundamento del asenso del entendimiento humano a la verdad de lo evidente" (119).

Si el autor hubiera mirada un poco detalladamente todo el pensamiento de Balmes tendría que haber concluido que sí consta razonablemente que el "instinto intelectual" sea -- criterio de verdad. La certeza primitiva no es ciega; por el contrario, nos dice Balmes, o nace de la claridad de la visión



intelectual, o de un instinto conforme a la razón, no en contra. En esta certeza, la visión es por luz directa. No se trata, pues, de algo puramente subjetivo y ciego; hay también visión. Se trata de no extinguir la luz allí donde ella brilla - con más pureza.

Luego sí consta razonablemente, aunque Solana no lo quiera ver, que el instinto intelectual balmesiano sea criterio de verdad. Como consecuencia, también consta que no se puede hacer coincidir, como él lo hace, con el "sentido común" de la Escuela Escocesa.

La última verdad de toda esta interpretación es que viene a acusar a Balmes de escepticismo. Esto es muy lógico. - Si se priva a la certeza, en concreto aquí a la certeza del -- sentido común, de su fundamento objetivo, dejamos la puerta -- abierta al escepticismo. Pero en Balmes ya hemos visto que no se le puede privar de ese fundamento.

En este mismo sentido, de seguidor de la escuela escocesa, le acusa COMELLAS Y CUESTA, siguiendo la corriente de autores que, por sistema, le han interpretado y juzgado de esta forma. Sus palabras son claras y nítidas: "Echanse de ver - en los escritos filosóficos de Balmes la influencia de Descartes y la de la escuela escocesa. A la primera es debida su tendencia subjetiva que se observa muchas veces. A la segunda debe atribuirse su doctrina sobre el impulso natural irresistible, como criterio de verdad ..."

"Nuestro gran pensador Balmes, sobre quien ha ejercido notable influencia la escuela escocesa, admite también el criterio del sentido común, y lo explica en el mismo sentido - de inclinación determinante" (120).

En los textos transcritos queda suficientemente explicada la interpretación de este autor con relación a la influencía que Balmes tuvo de la escuela escocesa.

También UNAMUNO le acusa de una manera parecida, haciéndole un mero heredero del "sentido común" escocés. En al--gún momento llega a llamarle "escocés de quinta mano" con un - aire de mofa imperdonable, pues Unamuno es uno de los casos --

claros que le juzga ateniéndose únicamente a la letra, a la materialidad de la fórmula, y no penetra en el espíritu, en el contenido profundo de su pensamiento. Llega incluso en algún momento a entender el "sentido común" como "consentimiento común". Esto significa la mayor descalificación de Unamuno de cara a dar un juicio de valor a su interpretación de la Filosofía de Jaime Balmes" (121).

Lo mismo le acusa SERRANO SUÑER cuando escribe: -- "Hay en la Filosofía Fundamental, sin duda, mucho de autores extranjeros, pero se perciben claras resonancias de Gómez Pereira... y de Fox M. al inspirarse en los parientes análisis de la escuela escocesa y al mirar con simpatía las concepciones armónicas de Leibniz" (122).

Merece citarse también el ejemplo e interpretación de RAMON ROQUER. Al hacer un estudio del tema del sentido común en Balmes distingue como un doble momento; la comprensión de este tema en su obra El Criterio y en su Filosofía Fundamental.

Parte del hecho de que según Balmes la Filosofía de la escuela escocesa arranca del jesuita P. Buffier, según nos dice en su Historia de la Filosofía: "En esta doctrina, que su autor (Buffier) desenvuelve con suma precisión y lucidez, se halla el fondo de la filosofía escocesa, contenida en las obras de Reid" (123).

Como por otro lado, enlaza el pensamiento de Balmes, sobre todo en el tema del sentido común, con el del P. Buffier, concluye en una coincidencia terminológica y conceptual entre Balmes y la escuela escocesa.

Al estudiar el tema en El Criterio examina fundamentalmente la llamada imposibilidad de sentido común, para concluir: "La pregunta es de possibili; la respuesta es de expectativa de probabili eventu. La respuesta correcta hubiera sido: sí, es posible; pero improbable, con el coeficiente tal de probabilidad" (124).

"Como no todos podemos calcular hasta el grado deseado de aproximación la probabilidad matemática, y siendo --

concebible una respuesta-expectativa igual en todo hombre de "sano juicio", concluye Balmes que tal respuesta se debe a -- una manera de instinto, que resulta ser la definición del -- sentido común de los escoceses" (125).

Ciertamente, si no tuviésemos otros textos para comprender en toda su verdad el sentido común balmesiano, y como ya hemos señalado en este trabajo, habríamos de concluir en una gran semejanza con la escuela escocesa; habríamos de quedarnos en ese "instinto" diferente y contrapuesto a la -- razón, origen de un cúmulo de verdades y principios que llamamos de sentido común.

Pero, como el mismo autor reconoce, el pensamiento de Balmes hay que verlo en "su madurez o corrección" (126) En esa madurez entramos en contacto con su principal obra, la Filosofía Fundamental.

Está claro que también en esta obra encontramos una coincidencia terminológica, emplea la misma expresión. -- Una expresión que los autores no han matizado demasiado, aunque sí han utilizado con profusión. En el examen que Balmes hace de este doble término viene a coincidir, según ROQUER, -- con los filósofos de la escuela escocesa: "En esta disección del vocablo, Balmes sigue a los mejores intérpretes de la -- doctrina escocesa: Jouffroy y Hamilton" (127).

Hace luego este autor una minuciosa comparación entre la definición de "sentido común" de Buffier y la de -- Balmes, y concluye en un paralelismo total. Ve una razón de más para colocar a Balmes, sin ningún tipo de matizaciones, -- en la corriente de la filosofía del sentido común de la esque la escocesa. Cuando hagamos la exposición de la líneas funda mentales del P. Buffier emitiremos nuestro juicio de valor.

Quiere ver, por otro lado, cómo en Balmes la ra zón natural, o mejor, la razón en su uso natural, es contra puesta a la razón en su uso reflexivo. Ya sabemos que, más que de contraposición, habríamos de hablar de un doble momen to, pre-reflexivo y reflexivo, de la misma razón. Esto nos -- hace ver que la afirmación de Roquer no es acertada: "La apli

cación instintiva del principio de causalidad, en Balmes, equi vale al uso natural de la razón, contrapuesta al uso reflexivo de la misma; a una lógica natural frente a la lógica científica" (128).

En esta misma línea de interpretación nos presen ta la conciencia y el razonamiento, dos de los criterios de -- verdad en Balmes, como algo al margen del sentido común. Tam-- bién aquí habría que hablar mejor de una diferenciación inte-- gradora.

Nos parece mejor la conclusión a la que llega es te autor, aunque con ella no se acerca mucho Balmes al sentido común de los escoceses, y esto no lo ha notado suficientemente ROQUER: "El sentido común como la "veritatis acceptio qui inest sibi per quemdam habitus naturalem, qui dicitur intellectus -- principiorum": hábito natural, inteligencia de los principios que no difiere en el orden de las potencias de la razón, como el sensus communis de los propios en el orden sensible, sino -- que la razón incluye aquella función como un fondo constituti-- vo, con su propio apetito, inclinación o tendencia. A ésta se refiere Balmes en su famosa definición del sentido común"(129)

Hablar del "sentido común" como "función de la razón", como "fondo constitutivo de la misma", no parece que -- sea lo mismo que hablar de un conjunto de primeros principios o verdades no solamente indemostrables sino con radical imposi-- bilidad de probar.

Finalmente, dentro de esta corriente de pensado-- res que colocan a Balmes como heredero de la escuela escocesa, podemos citar el caso de GRABMAN, aunque lo hace con mucha más moderación: "Balmes milita en el campo de la filosofía tomista, pero está al mismo tiempo influenciado por Leibniz y por la es- cuela escocesa, y en sus obras filosóficas ha enfrentado la Es- colástica con el pensamiento moderno con gran independencia de criterio" (130).

Nos toca señalar ahora la segunda corriente de in terpretación de Balmes; es decir, aquellos autores que no es-- tán de acuerdo en admitir tanta influencia de la escuela esco--

cesa en Balmes, sino que ven en el filósofo catalán una gran independencia y originalidad.

En líneas generales diremos que sí ven coincidir y acuerdo en el intento filosófico: la pretensión de salvar a la filosofía tanto de los excesos del idealismo como -- del empirismo; también ver coincidencia terminológica. Pero -- poco más; en el fondo, podemos concluir con ellos que son dos pensamientos diferentes.

Aquí tenemos que señalar, por ejemplo, a PELEGRI Y TURNE. Explicando la "necesidad" con que asentimos según -- Balmes, él escribe lo siguiente: "Tenint en compte que Balmes es innatista, en quan a reconeixer certes lleys que son a priori (\*) condicions del entendre, y que la aplicació de aquestes precedeix a la instrucció, se fa espontaneament y com per necessitat racional -lo qual no te res de kantista ni de escolista, ben explicat- crech que'l fons es ben acceptable, encara que poch escolàstich. Pero atesa la manera de dir ¿quí no creurá proclamada por Balmes, la incógnita de Kant, al veure que applica l'ordre ideal al real a priori? Y ¿quí no'l creurá ben escolista al véureli alegar la ley de la necessitat? (131).

Este comentarista distingue, bien oportunamente, entre el modo de decir, la forma, y lo dicho, es decir el contenido. El primero, ciertamente, que traiciona a Balmes. Pero nosotros no podemos quedarnos en la forma, sino que hemos de ir a lo significado, al contenido mismo. Y en este caso la -- acusación de seguidor del escocismo ya no se puede afirmar.

Es necesario admitir esta necesidad de la objetivación de la idea si queremos salvar la misma identidad de -- nuestro yo, de nuestra conciencia, sin lo cual todo se vendría abajo. Así lo expresa Balmes:

---

(\*) Se vió en qué sentido Balmes es "innatista" al comentar el c. 30 del L. 4 de su Filosofía Fundamental.

"Es difícil también de comprender cómo sería posible ningún acto de la conciencia del yo, aun de presente (se entiende si no admitimos esa ley). Ya hemos visto cómo desaparece el yo en rompiéndose la serie de los recuerdos; pero hay, además, que, sin verdad objetiva, no es posible concebir el yo ni aun por un momento... Y, no habiendo verdad objetiva, no se concibe que ningún objeto pueda tener ningún valor.

De esto se infiere que los que -- atacan la objetividad atacan una ley fundamental de nuestro espíritu, destruyen el pensamiento y arruinan hasta la conciencia, hasta todo lo subjetivo, que les servía de base" (132).

Esto hace exclamar a Pelegrí que, por ningún concepto, podemos decir que Balmes entiende la "necesidad" como lo hace la escuela escocesa, pues la separa del dominio de la razón. Balmes hace todo lo contrario. Su palabra no puede ser más clara y precisa: "De lo que resulta que no pot esser de cap manera que Balmes -en lo fons- entenga jamay la necessitat com l'entendían a l'escola escocesa: puix, aquesta declarava als problemes fonamentals fora del domini del discurs, y Balmes sempre subjecta a la critica y posa en evidencia lo que abans ha dit que es admés per necessitat natural"(133).

"Y pera que s'entenga més clara aquesta concepció original de Balmes -que tan hermosa es pel fons, y tant comprometadora per la forma- fixemnos ab lo que dirá ara del sentit comú" (134).

Este paréntesis es un buen resumen de lo que se puede y debe decir del filósofo catalán; se trata de una concepción rica y original en el fondo, pero con una formulación comprometida. En el fondo, no hay ninguna realidad de conocimiento que, según Balmes, pueda escapar al dominio de la reflexión; incluso esas realidades que caen bajo el campo de la necesidad del sentido común, de la necesidad pre-reflexiva. -

Esto, como veremos en su momento, no es así en el mundo de la escuela escocesa.

Balmes no establece ningún divorcio entre el -- sentido común y la inteligencia, ni proclama, como lo hace la escuela escocesa, ningún antagonismo entre la naturaleza y la razón. Por el contrario, hay que reseñar una vez más la feliz armonía y combinación en que funcionan los distintos criterios y sus correspondientes verdades. Recordemos un breve texto de Balmes:

"El sentido íntimo, o la conciencia, sirve de base a los demás, como un hecho indispensable; pero él mismo se destruye si se -- niegan los otros" (135).

Por todo ello, Pelegrí comenta que mejor es hablar de dos campos de verdad del entendimiento en diferente -- modalidad de adquisición: "Jo repeteixo que del pensament de Balmes no'n dupto gens. Si ell no dona expressament lo nom de evidencia o visió natural als dos ordres de percepció citats, no es perquè els crega cegos y fatals, sino perquè la evidencia la restringia (com s'ha vist) al ordre ideal analítich" (136).

Esta es también la orientación en la que se expresa R. GIRONELLA en un estudio sobre la Filosofía del Sentido Común. Después de demostrar que el catalán Llorens y Barba es un eslabón clarísimo de esta Filosofía, un continuador del pensamiento de Reid y Hamilton, concluye que la Filosofía de Balmes es otra cosa, aunque utilice una terminología y unos -- elementos filosóficos ambientales que coincidan con la Filosofía escocesa. Esta es su opinión: "Cuando uno pasa horas leyendo las páginas de la Filosofía escocesa y de repente reflexiona sobre lo que nos dice el primer libro de la Filosofía Fundamental de Balmes, investigando su sentido a través -- de lo que nos dice en otros textos paralelos (como los de la Filosofía Fundamental) se experimenta una honda impresión: es algo totalmente diverso (este subrayado es nuestro). Sin duda tomará Balmes la terminología y también elementos de los filó

sofos de su tiempo; pero los estructura de una manera enteramente original, que hace que con justicia no pueda encuadrarse dentro de la Filosofía escocesa, a no ser que se entendiese este nombre de una manera equívoca, como equivalente a toda Filosofía que invoque el Sentido Común, en cualquier --- acepción y de cualquier modo, lo cual sería inducir a error o contentarse con una mera etiqueta extrínseca" (137).

Suscribimos esta opinión. Si por Filosofía del Sentido Común se entiende toda corriente que invoque el nombre, entonces sí, hemos de decir que es lo mismo; incluso más, habríamos de afirmar que el campo de identidad abarca a muchos más filósofos y desde tiempos bien remotos; ahora bien, si -- nos atenemos al fondo, a lo expresado bajo esta denominación, "Sentido Común", por la Filosofía escocesa y por Balmes, entonces la identidad desaparece.

Si lo que Balmes intenta es hacer una Meta-Crítica, según nos dice este autor, es decir, buscar los elementos o fuentes que originan una Filosofía coherente, los "a -- priori materiales", a esa Meta-Crítica le es esencial el "instinto intelectual", como le es esencial el acto de conciencia o la aplicación del orden de la evidencia. Esto no lo podríamos afirmar de los llamados principios o verdades del Sentido Común.

Termina este autor su estudio preguntándose si, por fin, es Balmes por su doctrina del Sentido Común un filósofo del Sentido Común al modo de la escuela escocesa. La respuesta es que si se entiende por esta Filosofía todo el conjunto de filósofos que a fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX tenían una problemática semejante, en concreto la oposición al escepticismo de Hume y los sensualistas, y también al relativismo de Kant y sus seguidores, entonces sí podemos apellidar a Balmes como tal filósofo del Sentido Común.

Pero cabe otra posibilidad: "Si por el contrario se entiende por filósofo del Sentido Común el que intente resolver el problema crítico fundamental, que se enlaza con -- el metafísico, para ello apelando meramente a "presunciones",



a "creencias", a "necesidad vital", etc, entonces no creo que sin injusticia o sin gran superficialidad pueda atribuirse esta denominación a Balmes, pues en mi opinión la supera totalmente" (138).

Es interesante el juicio que ofrece en esta materia F. KLIMKE en su Historia de la Filosofía. Al juzgar el papel e importancia de la escuela escocesa habla de los débiles fundamentos en que se apoya. Pero, además, al recoger las influencias que tuvo cita a varios autores, y entre ellos no aparece el nombre de Jaime Balmes. Esta sencilla constatación sería ya una prueba indirecta de que el filósofo catalán no se cuenta entre sus seguidores. Pero hay todavía más. Siguiendo las páginas de esta obra nos encontramos con este juicio - tremendamente importante: "El hecho de que la escuela cervariense, al tener que optar entre estos extremos (racionalismo, tradicionalismo, escuela escocesa) mostrase su simpatía por la Escuela escocesa, no nos permite hablar tanto de filiación como de coincidencia. Sólo pudieron ser escoceses porque eran "cervarienses"; buena prueba de ello es el hecho de que el mismo Balmes corrige de un modo esencial (los subrayados son nuestros) la escuela escocesa, estableciendo, en vez del instinto ciego de los discípulos de Reid el instinto intelectual (al hablar, por ejemplo, de la "evidencia" y los "principios") (139).

Se trata de algo esencialmente diferente, y, sobre todo, en la concepción del instinto intelectual que no tiene nada que ver con el "instinto ciego" de la Escuela escocesa.

También FIDEL MARTINEZ salva a Balmes del sabor reidiano de que ha sido acusado por muchos. Establece que éste sólo se puede admitir en la "formulación de algunas expresiones", que llevan el sello y la ambigüedad del escocés. Sin embargo las "verdades del instinto intelectual": "no son ciegas ni irracionales, ni carecen de legítima justificación; antes, como él mismo dice, al tratar de las condiciones que han de llevar estas verdades, la condición tercera es que toda --

verdad de sentido común pueda sufrir el examen de la razón" (140).

En defensa de la misma tesis podemos citar también a MIGUEL FLORI. En un artículo con motivo del tercer centenario del Discurso del método titulado: Descartes y Balmes, interpreta el "instinto intelectual" balmesiano como "no impulso ciego". Nos dice lo siguiente: "Teniendo cuidado de advertir que por esta palabra "instinto" no hay que entender un impulso ciego, como cuando se aplica a seres que carecen de razón y libertad, sino que es efecto de una visión clarísima, ya que no puede haber nada ciego en tratándose de representación intelectual" (141).

Aunque no se diga nada textualmente de su dependencia o independencia con relación a la escuela escocesa, indirectamente se puede concluir en una respuesta negativa, dada la interpretación del "instinto" como algo que nos habla de -- "visión clarísima", de "representación intelectual".

Mucho más claro lo expresa en otro de sus escritos: "Cum his verbis praesertim innitatur gravissima illa fideismi imputatio. "Balmes, inquiunt, facultatibus cognoscitivis caece nos fidere tenet, ut Schola Reidiana". Quam vero sine -- fundamento sit huiusmodi accusatio evidenter apparebit si eius clarissima verba hac super re audiamus eaque bene perpendamus. La certeza, inquit, que preexiste a todo examen no es ciega; -- antes por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón... Al consignar pues la existencia de la certeza no hablamos de un hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo origen; antes decimos que allí la luz es más brillante que en sus raudales..."(142).

El autor apoyándose en el famoso texto de la Filosofía Fundamental de Balmes, texto que nos habla de la naturaleza de las verdades de sentido común, rechaza totalmente la acusación hecha a Balmes como un seguidor más del fideísmo de la Escuela escocesa.

A la lista de los autores que no están de acuerdo con ver en la Filosofía de Balmes, concretamente en su teo-

ría del Instinto Intelectual, una mera copia y herencia de la Filosofía escocesa del Sentido Común, tenemos que añadir el nombre de A. GOMEZ IZQUIERDO. El se expresa en estos términos: "Mais, qu'on l'entende bien, ce sens commun n'est ni le consentement commun de Lamennais, ni l'ensemble de vérités inmutables que Fénelon appelait "mes idées", ni la foi instinctive des Ecossais, mais bien une foi fondamentale de l'esprit, une tendance qui est pour l'entendement ce que l'instinct de conservation est pour l'être vivant" (143).

No se trata, por tanto, de ningún tipo de fe al estilo de la Escuela escocesa, sino de algo radicalmente fundamental e inherente al ser y desarrollo de la inteligencia, al espíritu humano.

Y la razón es porque, aunque el instinto obre en el campo de la arreflexión, del asenso necesario y espontáneo, no por eso cae fuera del ámbito de esa misma reflexión, fuera del ámbito de la propia razón: "On ne peut donc ni considérer son intervention comme inopportune, ni pour en avoir tenu compte dans le problème critique, accuser Balmes d'avoir attribué a un facteur inconscient ce qui ne peut et ne doit être que l'oeuvre de la raison" (144).

Podríamos añadir, por fin, el nombre de CLEMENTE VILLEGAS que manifiesta las mismas ideas interpretativas sobre Balmes (145).

#### CONCLUSION

Este repaso por la historia del pensamiento interpretativo sobre la Filosofía de Jaime Balmes, especialmente sobre su controvertido Instinto Intelectual, nos ha puesto de manifiesto la existencia de una doble corriente. Por un lado, aquella corriente que le quiere ver como uno más de los llamados filósofos del Sentido Común, como un mero seguidor de la Escuela escocesa. Dentro de una línea de fondo común hemos visto esta gama de posibilidades e interpretaciones:

- 1) Quienes ven una afinidad total.
- 2) Quienes ven coincidencias parciales.
- 3) Quienes hablan de influencia palpable.
- 4) Quienes sólo hablan de coincidencia en el intento filosófico.
- 5) Quienes establecen coincidencia total entre el sentido común de Reid y el de Balmes.
- 6) Quienes sólo establecen coincidencia terminológica y poco más.

La segunda corriente, por su parte, nos ha mostrado que, aun admitiendo coincidencias formales y de pretensión filosófica, el sentido profundo de lo que es y significa el instinto intelectual balmesiano no tiene nada que ver con el instinto ciego de la Escuela escocesa. Esta, que nos parece la interpretación más correcta, se verá con mayor claridad cuando, en el próximo capítulo, exponamos las líneas fundamentales de esa Filosofía del Sentido Común y se compare con lo ya expuesto sobre lo que es el "Instinto Intelectual" en Balmes.

#### BALMES Y NEWMAN

La serie de coincidencias, por una parte, y la naturaleza de las mismas, por otra, entre Balmes y Newman ha sido el motivo de suponerles "fuentes comunes" (X).

---

(X) Para un estudio más completo remitimos al artículo del P.-NIGUEL DE FLORI, El sentido común en la filosofía de Balmes, publicado en PENSAMIENTO III (1947), pág. 39-72. Aquí únicamente hemos recogido la línea general de su esquema, pues pensamos que no es necesario detenernos más en este punto.

La comparación ha sido planteada entre el "sentido ilativo", que es la fuerza estabilizadora del pensamiento - del cardenal inglés, y el "sentido común", que lo es del pensamiento del filósofo catalán.

Dado que el inglés distingue entre "inferencia", que sería la aceptación condicional de una proposición que versa sobre una verosimilitud, y "asentimiento", que sería su --- aceptación incondicional, y cuyo objeto es una verdad, establece el "illative sense" como clave del paso de un acto condicional a uno incondicional.

Distingue entre "inferencia formal" o lógica, - que sería el raciocinio abstracto, "inferencia natural", o paso de lo inconcreto a lo concreto sin ningún intermediario, y - esto debido al impulso natural del sentido ilativo (146).

De esta inferencia natural pone Newman muchos -- ejemplos. El juicio acertado del labriego que predice los cambios de tiempo; la seguridad con que el médico hace el diagnóstico del enfermo, etc. También cuenta entre ellas las intuiciones del genio.

La certeza de la inferencia natural Newman la -- considera justificada por el hecho de ser patrimonio común del género humano. Luego el "estar cierto" es un estado natural y normal de la mente humana, es algo vital.

Recogemos las conclusiones a las que llega el P. Florí en el artículo al que hemos remitido.

En primer lugar, nos habla de coincidencias. Ambos ensayan un método (no olvidemos su carácter de apologistas) que ha de estar al alcance de todo el mundo. Balmes, por ejemplo, nos dirá que el arte de pensar bien o conducir el entendimiento por el camino de la verdad "interesa no solamente a los filósofos, sino también a las gentes más sencillas", porque la verdad no puede ser patrimonio exclusivo de unos pocos. De una forma muy parecida se expresa también Newman.

Ambos condenan el abuso de la dialéctica y los - racionalismos unilaterales. Esto encuentra su más alta expresión en la teoría balmesiana del sentido común.

En ambos hay una cierta desconfianza en el valor de la razón con tendencia hacia la duda escéptica (147). Uno - lo salva por la "fe religiosa", y el otro apelando a las aspiraciones del "buen sentido" (148).

Ambos atribuyen al repudio del "sentido común" - muchos de los errores de los hombres de ciencia en materia religiosa.

Habla, en segundo lugar, de defectos comunes. Señala como el principal una cierta falta de precisión y coherencia a causa de emplear en sus libros un estilo académico más - que dialéctico. Esto conduce en Newman a un carácter a veces - manifiestamente fideísta (así cuando nos dice que se requiere para la certeza un subreplus de fe que supla la falta de evidencia). En Balmes también se puede encontrar alguna frase aislada que se resiente de cierto matiz fideísta (recordar, por ejemplo, las frases que recoge el P. Picard que vimos en otro momento nosotros). Sin embargo, son pocas, y, por otra parte, a propósito rectificadas.

Balmes tiene mucho más cuidado en poner de manifiesto que las verdades de sentido común "sufren el examen de la razón". El asentimiento instintivo se da, según Balmes, a verdades que luego "examinadas se presentan altamente razonables".

Balmes hace suya la famosa sentencia de Bacon: - "mucho ciencia lleva a Dios". Lo contrario sería como una ofensa al Creador, nos dice en El Criterio. Newman, por el contrario, ridiculiza esta afirmación.

Balmes condena expresamente repetidas veces el - abuso que se hace de los argumentos "que se dirigen al corazón en muchos casos en que sólo debe hablar el entendimiento. Se - ha dicho -escribe- que los grandes pensamientos salen del corazón, y en esto, como en todas las proposiciones demasiado generales, hay una parte de verdad y otra de falsedad, porque si bien es indudable que en muchas cosas es el sentimiento un excelente auxiliar para comprender a fondo ciertas verdades (esto ya quedó claro en un momento del trabajo), también lo es -

que no debe nunca tomársele como guía principal, y que no se le ha de permitir jamás que llegue a dominar los eternos principios de la razón" (149).

Por fin, saca una especie de conclusión en la que confirma que con relación al sentido ilativo, aunque en sí no se opone a la lógica ("el antiintelectualismo de Newman es muy racional", se ha dicho), por el sólo empleo de una fraseología en parangón con los filósofos sentimentales y agnósticos, peca de defectos graves.

¿Ocurre en Balmes lo mismo? "De ninguna manera".

Termina el artículo con estas palabras: "La Filosofía Fundamental no es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera; no es ni alemana, ni francesa, ni escocesa: su autor ha querido contribuir por su parte a que tengamos también una filosofía española. La Filosofía Fundamental, supuesta una conveniente iniciación filosófica, la reputamos, lo mismo que El Criterio y todos los demás escritos del filósofo vicense, - de un gran valor formativo, como que en ella depositó Balmes - en frase de Menéndez y Pelayo, "las más ricas intuiciones de su espíritu" (150).

Trabajó sobre el mismo tema también ORTUZAR, llegando a conclusiones un poco diferentes. Reconoce que el sentido ilativo de Newman es la facultad que nos guía en el razonamiento concreto, que se manifiesta particularmente en la inducción, en el reconocimiento de personas o individuos o cosa análoga. Así concluye Newman que nuestro asenso en el orden concreto -por ejemplo, existen las islas Canarias- es más fuerte de lo que se pudiera deducir de unos principios abstractos.

Comentado luego la posición de Balmes dice que - al poner los cimientos de la certeza tiene una gran coincidencia con Newman, "de tal manera que la similitud denuncia fuentes comunes" (151). Juzga que Balmes en esta cuestión está demasiado débil.

"Los dos autores arreglan la cuestión de la certeza con el instinto o impulso natural, sólo que el español -- acentúa aún más su importancia" (152).

El comentarista, como vemos, ha reducido demasiado el alcance y papel del instinto intelectual de Balmes. De ahí que su interpretación no nos parezca acertada, pues el "instinto" balmesiano no lo podemos reducir a lo concreto al estilo de Newman.

#### BALMES Y SU RELACION CON TONGIORGI Y PALMIERI

En este panorama que hemos ofrecido sobre las distintas interpretaciones que se han dado sobre el pensamiento de Jaime Balmes, principalmente sobre su famoso "instinto intelectual", habríamos de añadir todavía los que han querido atribuirle la paternidad de la célebre teoría de las "tres verdades primitivas", un factum primum, un principium primum, una conditio prima, que, modificada ligeramente, adoptaran Tongiorgi y Palmieri (153).



NOTAS

- (1) ROQUER, R.: El Sentido Común en El Criterio de Balmes. Conferencia en la sala de la Columna de las Casas Consistoriales, el 13 de julio de 1943. Centenario de "El Criterio" pág. 30.
- (2) Ibidem, pág. 31.
- (3) Ibidem, pág. 32.
- (4) FRAY ALONSO BARROSO, O.F.M.: Valor histórico de Balmes en la distinción entre conocimiento sensible e intelectual.- VERDAD Y VIDA 6 (1948), pág. 457.
- (5) Ibidem, pág. 459.
- (6) ROIG GIRONELLA, J., S.I.: Jaime Balmes. Il Pensiero moderno, Milán. Vol. ventesimo, pág. 1-89.
- (7) FONT Y PUIG, P.: La teoría del conocimiento de Balmes hinc et nunc. Conferencia en el Salón de la Columna de las Casas Consistoriales de Vich, 9 de julio de 1954. Sesión --- anual conmemorativa de la muerte de Balmes. ANALES DE VICH SOBRE BALMES, 1945-1959, pág. 8.
- (8) Ibidem, pág. 8.
- (9) Ibidem, pág. 8.
- (10) Ibidem, pág. 8.
- (11) Ibidem, pág. 8.
- (12) ITURRIOZ, J., S.I.: Balmes y Unamuno. PENSAMIENTO (1947), pág. 306.
- (13) PELEGRI Y TURNE, B.: Epistemología Balmesiana. Estudio -- critich-historich de la F. Fundamental. Congreso Internacional de Apologética, celebrado en Vich del 8 al 11 de -- septiembre de 1910. Pág. 32.
- (14) BULLON Y FERNANDEZ, E.: Jaime Balmes y sus obras. Opúsculos apologéticos. Madrid (1903).
- (15) FONT Y PUIG, P.: o.c., pág. 32.
- (16) COMELLAS Y CUESTA, A.: Introducción a la Filosofía, Barcelona (1883), pág. 284.
- (17) ORTUZAR, M.: Newman visto desde 1946. ESTUDIOS (Merceda--

rios) 2 (1946). Madrid, pág. 9-35.

- (18) F. Fundamental, L,2,c,4,24                      II, pág, 203.
- (19) Ibidem, L,1,c,25,247                      II, pág, 129.
- (20) FRAY RAFAEL L. DE MUNAÍN, O.F.M.: Balmes, filósofo moderno.  
VERDAD Y VIDA 6 (1948), pág. 488.
- (21) Ibidem.
- (22) FLORI, M., S.I.: Descartes y Balmes. Cartesio nel terzo  
centenario del Discorso del metodo. Milán, 1937. Pág. 335.
- (23) Ibidem.
- (24) TREDECI, Jacinto: Breve curso de historia de la filosofía.  
Barcelona (1944), 13ª ed., pág. 242-244.
- (25) FRAY ALONSO BARROSO O.F.M.: o.c., pág. 455.
- (26) F. Fundamental, L,7,c,1,5-nota                      II, pág. 501.
- (27) Ibidem.
- (28) Ibidem, L,4,c,25,161                      II, pág. 436.
- (29) BLANCHE-RAFFIN, A. de: Vida y juicio crítico de los escri-  
tos de Descartes y Balmes. Madrid, 1850.
- (30) F. Fundamental, L,4,c,30,194-5                      II, pág. 448.
- (31) Ibidem, L,4,c,30,198                      II, pág. 449.
- (32) Ibidem, L,4,c,30,199
- (33) Ibidem, " " " " 202
- (34) Ibidem, " " " " 204
- (35) Ibidem, " " " " 207                      II, pág. 451.
- (36) Ibidem, L,1,c,32,319                      II, pág. 172.
- (37) CASADO, F.: ¿Apriorismo como contenido intelectual en Bal-  
mes, reflejo de la "memoria Dei" agustiniana? AUGUSTINUS  
XXV, Madrid (1980) Presentación de San Agustín en España.  
Ed. y prólogo de José Oroz Reta. Pág. 353-362.
- (38) F. Fundamental, L,5,c,11,74                      II, pág. 472
- (39) Ibidem, " " " " 76
- (40) Ibidem.
- (41) Ibidem.
- (42) Ibidem, " " " " 77                      II, pág. 473.
- (43) Ibidem, " " " " 79
- (44) Ibidem, L,5,c,11,80                      II, pág. 474.
- (45) Ibidem, " " " " 82

- (46) CASADO, F.: o.c., pág. 360.
- (47) Ibidem, pág. 361.
- (48) Ibidem, pág. 362.
- (49) PEGUEROLES, J., S.I.: El fundamento del conocimiento de - la verdad en San Agustín: la "memoria Dei". PENSAMIENTO, vol. 29 (1973), pág. 5-35. Madrid.
- (50) Ibidem, pág. 8.
- (51) Ibidem, pág. 11.
- (52) SAN AGUSTIN, Confesiones, L,X, n.33
- (53) Ibidem, n.37.
- (54) Ibidem, n.4.
- (55) Ibidem, n.8.
- (56) PEGUEROLES, J.: o.c., pág. 27.
- (57) SAN AGUSTIN, De Trinitate, L,XV,XXI, n.40.
- (58) Ibidem, XV, VI, n.10; XIV, XV, n.21.
- (59) ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. Centro di studi filosofici di Gallarate. Vol. I, cols. 122-123, 2ª ed.
- (60) Ibidem, col. 123.
- (61) SAN AGUSTIN, De Trinitate, L,X,c,III,5. Obras de San Agustín. BAC, V.pág. 583. Madrid (1948) 1ª versión española.
- (62) F. Fundamental, L,4,c,30,207 II, pág. 451.
- (63) Ibidem, L,4,c,20,127 II, pág. 424-425.
- (64) Ibidem, L,4,c,30,206 II, pág. 450.
- (65) Ibidem, " " " " 207 II, pág. 451.
- (66) Ibidem, " " " " 201 II, pág. 449.
- (67) Ibidem, L,4,c,25,127 II, pág. 424.
- (68) Ibidem, L,4,c,6,44 II, pág. 387.
- (69) GONZALEZ CORDERO, Francisco: El Instinto Intelectual fuente de conocimiento. Madrid - Buenos Aires. (1956).
- (70) Ibidem, pág. 21.
- (71) Ibidem, pág. 21.
- (72) Ibidem, pág. 21.
- (73) F. Fundamental, L,1,c,18,172 II, pág. 92.
- (74) GONZALEZ CORDERO, O.c., pág. 50.
- (75) Ibidem, pág. 51.
- (76) Ibidem.

- (77) F. Fundamental, L,1,c,2,14 II, pág. 15.
- (78) Ibidem.
- (79) Ibidem.
- (80) Ibidem.
- (81) Ibidem, c,2,15 II, pág. 15.
- (82) BONILLA SAN MARTIN,:Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento. II, 2; pág. 17-18. Madrid (1929).
- (83) GONZALEZ CORDERO: o.c., pág. 86.
- (84) F. Fundamental, L,1,c,32,319 II, pág. 172.
- (85) Ibidem.
- (86) BALMES. Cartas a un escéptico, VIII. II, pág. 335.
- (87) PICARD, G.: Reflexions sur le problème critique fondamental. Archives de Philosophie, 13 (1939) pág. 15-16.
- (88) FLORI, M., S.I.: El sentido común en la filosofía de Balmes. PENSAMIENTO III (1947) n. extraordinario, pág. 39.
- (89) F. Fundamental, L,1,c,25,244 II, pág. 128.
- (90) El Criterio, L,VI,7 III, pág. 585.
- (91) F. Fundamental, L,9,c,9,58 II, pág. 614.
- (92) FLORI, M., S.I.: o.c., pág. 48.
- (93) Ibidem, pág. 54-55.
- (94) BENITO Y DURAN, A.: Alcance de la crisis escéptica de Jaime Balmes. Lección conmemorativa del Centenario de la -- muerte de Balmes, explicada en el Instituto Nacional de -- Enseñanza Media "Maestro Juan de Avila", el 10 de noviembre de 1948. Ciudad Real (1949), pág. 8.
- (95) Ibidem, pág. 15.
- (96) RUIZ DEL CASTILLO, C.: El buen sentido en Balmes. ESTUDIOS SOBRE BALMES: Conferencias pronunciadas en Vich con motivo del Centenario de la muerte de Balmes. (1972),pág. 103.
- (97) Ibidem, pág. 105.
- (98) CLASCAR, Frederick: Estructura mental y significación filosófica de Balmes. Vich (1904), pág. 12.
- (99) Cartas a un escéptico. I Tomo V, pág. 250.
- (100) Ibidem., Tomo V, pág. 254.
- (101) Ibidem., Tomo V, pág. 263.
- (102) Ibidem., Tomo V, pág. 252.

- (103) F. Fundamental, L,1,c,2,14 II, pág. 15.
- (104) ROSES, Ramón M.: El problema crítico según Balmes. Congreso Internacional de Filosofía, del 4 al 10 de octubre de 1948. Actas. Madrid (1949), pág. 503.
- (105) Ibidem, pág. 504.
- (106) Ibidem, pág. 505.
- (107) GONZALEZ, C.: Historia de la Filosofía. Madrid (1886), V, IV, pág. 455.
- (108) RUBI, B.A.,O.M.CAP.: De instinctu intellectuali apud Balmes. Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis. ROMA (1937) pág. 163-7.
- (109) F. Fundamental, L,1,c,32,325 II, pág. 174.
- (110) RUBI, o.c., Ibidem.
- (111) Ibidem.
- (112) FERRATER MORA, J.: Diccionario de Filosofía. Buenos Aires. 1965, 5ª ed., Vol. I, pág. 179.
- (113) GRAN ENCICLOPEDIA CATALANA. Barcelona (1971) Vol. III, De Miguel Batllori, pág. 110.
- (114) ZARAGÜETA, J., IRENEO, G., MINGUIJON, S., CORTS GRAU, J.: Balmes. Filósofo, social, apologista y político. Instituto Balmes de Sociología. Madrid (1954), pág. 127.
- (115) FLORI, M., S.I.,: O.C., PENSAMIENTO III (1947), pág. 40.
- (116) SOLANA, M.: Balmes, Comellas: doctrina de la evidencia. PENSAMIENTO 3 (1947), pág. 103.
- (117) SOLANA, M.: o.c., pág. 103.
- (118) Ibidem., pág. 103.
- (119) Ibidem, pág. 104.
- (120) COMELLAS Y CUESTA, A.: Introducción a la Filosofía. Barcelona (1883), pág. 279-280.
- (121) UNAMUNO, M.: Un filósofo del sentido común. Aguilar II, pág. 1037.
- (122) SERRANO SUÑER, R.: Balmes, filósofo del buen sentido. Discurso leído en Vich, 9 de julio de 1950. Discursos anuales de Vich sobre Balmes. Pág. 14.
- (123) BALMES, J.: Filosofía Elemental. Historia de la Filosofía, LII, III, pág. 509.

- (124) ROQUER, R.: El Sentido Común en El Criterio de Balmes. Conferencia en la Sala de la Columna de las Casas Consistoriales, el 13 de julio de 1943. Centenario de El Criterio, pág. 29-45 (31).
- (125) Ibidem.
- (126) Ibidem., pág. 29.
- (127) Ibidem., pág. 36.
- (128) Ibidem., pág. 40.
- (129) Ibidem., pág. 45.
- (130) GRABMAN, citado por P. HAFNER: Grundlinien der Geschichte der philosophie. MAIZ (1881).
- (131) PELEGRI Y TURNE, B.: Epistemología balmesiana., o.c., pág. 31.
- (132) F. Fundamental, L,1,c,25,261 II, pág. 133-4.
- (133) PELEGRI Y TURNE, B.: o.c., pág. 31.
- (134) Ibidem., pág. 31.
- (135) F. Fundamental, L,1,c,26,263-nota II, pág.135.
- (136) PELEGRI Y TURNE, B.: o.c., pág. 31.
- (137) ROIG GIRONELLA, J., S.I.: La Filosofía del sentido común desde Reid y Hamilton, en torno a Balmes y Llorens y -- Barba. ESPIRITU 19 (1970), pág. 70.
- (138) Ibidem, pág. 75.
- (139) KLIMKE, F., S.I.: Historia de la Filosofía. Ed. Labor. Traducida por los profesores de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de S. Ignacio, (1947) pág. 413.
- (140) MARTINEZ GARCIA, F.: Balmes, filósofo. Su personalidad y - su significación. PENSAMIENTO (1947), pág. 5-29.
- (141) FLORI, M., S.I.: Descartes y Balmes., o.c., pág. 344.
- (142) FLORI, M., S.I.: De valore sensus communis secundum doctrinam Jacobi Balmes. COL. MAX. S.I. Discursos Inaugurales, 1926-1927. Pág. 14-15.
- (143) GOMEZ IZQUIERDO, A.: La Philosophie de Balmes (extrait de la revue de Philosophie) PARIS (1926), pág. 15.
- (144) Ibidem, pág. 16.
- (145) VILLEGAS BOIXADER, C.: Balmes filósofo. Conferencia en el Salón de Vich, 9 de julio de 1942. Discursos anuales de

Vich sobre Balmes. Pág. 11.

- (146) NEWMAN, J.H.: An essay in aid of a Grammar of Assent.  
Londres, 1870.
- (147) FLORI, M.: o.c., pág. 70.
- (148) Ibidem.
- (149) Ibidem., o.c., pág. 69.
- (150) Ibidem., o.c., pág. 72.
- (151) ORTUZAR, M.: Newman visto desde 1946. ESTUDIOS (Merceda-  
rios) 2 (1946). Madrid. Pág. 9-35.
- (152) Ibidem., pág. 32.
- (153) DALMAU GRATACOS, F.: Balmes, filósofo. Discurso en Vich.  
Primer Centenario del Nacimiento . Opúsculos filosóficos.  
MIGUEL FLORI, S.I. De valore sensus communis secundum doc-  
trinam Jacobi Balmes, o.c.

## CAPITULO VI

### La Filosofía del "Sentido Común" y su relación con Jaime Balmes

#### INTRODUCCION

En este nuevo capítulo se trata de exponer las -  
líneas que vertebran la llamada "Filosofía del Sentido Común"  
con el fin de ver, en una ulterior comparación, hasta qué pun-  
to participa Balmes de esta corriente o hasta qué punto es --  
distinto su pensamiento.

Puesto que ha sido ésta la acusación más corrien-  
te que ha merecido su Filosofía es por lo que merece un estu-  
dio más detallado en este capítulo.

Nos ha parecido lo mejor hacer esta exposición -  
desde sus principales representantes. Recogemos, como primer  
eslabón de la cadena, el pensamiento del P. Buffier, francés;  
seguidamente el esquema del escocés Reid, como el prototipo -  
de la formulación más exacta; por fin, y en España, exponemos  
las opiniones de Llorens y Barba que, en una copia fiel de Ha-  
milton, es el principal representante de esta corriente de Fi-  
losofía.

Este breve repaso nos ayudará a enjuiciar fiel-  
mente la relación de Balmes con esta Filosofía.

En el mismo Balmes encontramos un apoyo a nuestro



proceder cuando nos dice:

"He indicado que quizá Dugald-Stewart se había aprovechado de las doctrinas de Vico; sin que por esto quiera hacerle el cargo que se dirigió contra su maestro Reid, - de quien se dijo que resucitaba - las doctrinas del padre Buffier, - jesuita" (1).

Tenemos que ver si esto es verdad y en qué medida Balmes siguió la misma interpretación de las cosas.

#### EL P. BUFFIER Y LA FILOSOFIA DEL SENTIDO COMUN

Aparte de la cita que acabamos de recoger, ya hemos encontrado y recogido alguna otra en la que parece que Balmes no deja del todo bien parado el pensamiento de Buffier. Era - hablando del "tiempo" cuando, en la comparación entre el pensamiento de San Agustín y el de otros autores (Buffier), ponía las cosas en favor de San Agustín (2).

También hemos visto algún autor, R. Roquer, por -- ejemplo, que señalaba correspondencias conceptuales entre Buffier y Balmes.

Todo esto hace que nos detengamos ahora en la figura del jesuita francés que es, como dice LLORENS Y BARBA, el primero que ha expuesto con detalle esta doctrina:

"... el célebre Buffier, que es - el primer filósofo que ha expuesto de una manera determinada y decidida esta doctrina del sentido común" (3).

La importancia de la obra del P. Buffier no radica tanto en su valor intrínseco como en la influencia que ha ejercido en la posteridad.

En este sentido, y aunque haya sido la escuela escocesa la que haya universalizado la Filosofía del Sentido Co

hún, no podemos menos de echar nuestra mirada a la obra de Buffier. En concreto a su obra: Traité des premiéres vérités (\*)

Lo primero que tenemos que señalar es que la doctrina del sentido común del P. Buffier, que constituye el centro mismo de su epistemología, es un intento de superar las consecuencias del racionalismo cartesiano, por un lado, y del sensismo de Locke, por otro. En este momento tenemos que decir -- que, a pesar de todo, tiene alguna influencia de Locke.

Convenía reseñar este intento filosófico de Buffier porque coinciden en él tanto la filosofía escocesa del sentido común como la de Balmes. Aunque esto no quiere decir que luego coincidan en el camino concreto a recorrer, es decir, en la solución que ofrece cada uno.

---

(\*) El P. Claude Buffier nació en Varsovia, el 25 de mayo de 1661. La familia pasó luego a Normandía, donde adquirió nacionalidad francesa. Ingresó en el noviciado de los jesuitas en septiembre de 1679. Fue un gran colaborador del periódico "MEMOIRES DE TRÉVOUX". Murió en París en mayo de 1737.

Publicó trabajos de las materias más variadas, fundamentalmente de Filosofía. Todo lo recogió en un solo volumen: Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples; pour former le langage, l'esprit et le coeur, dans l'usage ordinaire de la vie. (París, 1732).

Su personalidad filosófica no ha sido muy estudiada, según nos recuerda JUAN A. VENTOSA: "A decir verdad, la personalidad filosófica de Buffier, ha sido en general poco estudiada. Las preocupaciones polémicas de los estudios que se le han dedicado, han comprometido su objetividad. La polémica ha tenido como principales centros de interés su pretendido cartesianismo y su posible influencia sobre la escuela escocesa del sentido común" (5).

El argumento principal del P. Buffier consiste en apelar al sentido común, aunque no profundiza demasiado en los fundamentos de su valor. Lo contrario al sentido común es "una extravagancia". Por ello recurre con frecuencia al argumento "per absurdum", y está más atento a oponerse a los errores de otros filósofos que a la construcción positiva de un sistema coherente. Esto resta valor y originalidad a su pensamiento.-

Con su filosofía del sentido común quiere superar el escepticismo, al que estaba abocada la filosofía de su tiempo, y se une así a muchos más autores que tuvieron esa misma preocupación y meta en sus investigaciones filosóficas.

De esto también podemos ver coincidencias con la escuela escocesa y con el pensamiento de Balmes. No pueden ceder el campo al escepticismo.

Habría que señalar también su carácter apologético. Buffier, como Balmes, es un profundo creyente, un teólogo, y, ante todo, ha de salvar su verdad de fe, su verdad religiosa. Esto hace que todas las fuerzas y todos los intentos de la inteligencia tengan que venir a servir a este centro incuestionable y más decisivo para el hombre. No solamente se trata de hacer compatibles ambos campos, a manera de un arreglo o entendimiento, sino que se trata de "fortificar" y "servir" positivamente. Así leemos su carta de dedicación del Cours de Sciences: "Si j'y avois réussi, quel bonheur ne seroit-ce pas pour moi! Vos sujets apercevent dans les principes que j'établis, comment ce qui s'y trouve de plus plausible et de plus certain, conduit à la science de la religion ...(Course de Sciences, - pág. VII) (6).

En otro momento escribe todavía con mayor claridad a este respecto: "Pour ménager certains esprits, je me suis exactement renfermé dans la sphère purement philosophique; -- mais on trouvera qu'elle suffit pour conduire aux principes les plus solides de la religion"(7) (en el Avertissement del Traité des premières vérités).

Por tanto, aunque él se mantenga en un puro nivel filosófico, en el fondo está convencido de que lo que escribe

conduce a los principios de la religión. Esta realidad y preocupación estará presente en todos sus escritos y será como el impulso constante de su quehacer filosófico.

Esta tercera nota, el carácter apologético, también aparece en Balmes.

Pero en su doctrina del sentido común, doctrina -- que expone fundamentalmente en su Traité des premières vérités, la que constituye su pensamiento fundamental, y también -- más original. Esta es la que más nos interesa penetrar para -- poder compararla con la doctrina de Balmes sobre el "instinto intelectual" y ver si, realmente, también aquí coinciden, o -- por el contrario, son dos realidades diferentes en el fondo.

En el centro del pensamiento del P. Buffier nos en contramos con el tema de la verdad. En una de sus obras, Les principes du raisonnement, nos encontramos con esta definición de la verdad: "La verdad es una conformidad de nuestros juicios con lo que son las cosas, de tal forma que lo que son -- las cosas en sí mismas es precisamente lo que de ellas nosotros juzgamos" (F. BOUILLIER, Oeuvres philosophiques du Père Buffier de la Compagnie de Jésus, avec notes et introduction par Fr. Bouillier. PARIS (1843), pág. 235) (8).

Su definición coincide con la mejor tradición del realismo gnoseológico. La verdad, que ciertamente está en el juicio, viene de nuestra conformidad con la cosa en sí. Cuando veamos lo que hay, lo que es, estamos en la verdad. Cualquier tipo de immanentismo queda fuera de esta definición.

De otra de sus obras, Eléments de Métaphysique, en tresacamos esta nueva definición: "La vérité, dans la juste -- signification de ce terme, ne convient qu'à un jugement que -- nous formons: en sorte que la vérité est la conformité du jugement que nous portons avec l'objet de ce même jugement.(...) En effet, s'il n'y avait point de jugement, on ne jugerait ni vrai ni faux; et par conséquent il ne trouverait plus de vérité ni de fausseté au sens que je l'entends ici" (O. Ph.pág.235) (9).

Encontramos una pequeña diferencia en relación con la definición anterior; la sustitución de "la cosa en sí" por el "objeto del pensamiento", del juicio. La explicación puede ser bien sencilla. Se trata de abarcar con un solo término, - "objeto", a los dos tipos de verdad de que nos habla Buffier, es decir, la verdad interna y la verdad externa. De haber utilizado el término primero, la cosa en sí, no habría servido - para significar todo el mundo de la verdad interna. Así se explica que pueda hablar de "deux sortes d'objets" que "font -- deux sortes de vérités".

Esta distinción la explica el P. Buffier en la primera de sus obras filosóficas. Hay juicios que hacemos por -- vía de principio, es decir, sin ningún intermediario ni deducción alguna. Son juicios que nacen directamente de los objetos -entiéndase aquí "objetos" en el sentido realista, de cosa en sí-. Estos juicios reciben también el nombre de verdad externa, objetiva o de principio (O. Ph. pág. 235) (10).

Y hay juicios por vía de consecuencia, es decir, - por vía de deducción, de razonamiento. El objeto de estos -- juicios son los conocimientos o ideas de nuestro espíritu. Esta es la que él llama verdad interna, lógica o de consecuencia (O. Ph. pág. 235).

Mientras que la verdad interna se nos ofrece como muy fácil de discernir, por el contrario, la externa se nos presenta llena de dificultades. Esta tiene una importancia capital, pues de su error se seguirán los defectos de nuestros razonamientos, aunque lleven una gran lógica interna.

La doctrina, sin gozar de demasiada originalidad, - se ofrecía apta en su momento para oponerse a los excesos del racionalismo, de aquel racionalismo "more geometrico" que se prestaba a la irrealidad. Es decir, aunque en una ciencia, o en todas, puedan hacerse razonamientos equivalentes a los matemáticos -verdad interna-, lo decisivo es tener la garantía de que nuestras ideas no son puras abstracciones, sino que - están conformes con la experiencia -verdad externa-.

Lo difícil, nos dice el P. Buffier, no es razonar - con rigor, sino tener un punto de apoyo que ofrezca garantías de realidad (11).

He aquí unas palabras al respecto: "En un mot, qu'on me garantisse des faits, et je garantis, dans toutes les sciences, des démonstrations géométriques, ou équivalents en évidence aux géométriques" (O. Ph., pág. 241) (12).

El problema fundamental, como vemos, es cómo garantizar la "verdad externa", cómo obtener ese punto de apoyo que ofrezca garantías de realidad. Una vez resuelto éste de forma positiva, al P. Buffier no le parece que sea difícil encontrar, en cualquier ciencia que sea, demostraciones parecidas a las matemáticas. Pero lo difícil es lo primero: "A qué tanto insistir en el rigor matemático -viene a decir Buffier- cuando lo que importa y lo más difícil es tener la garantía de que cuanto afirmamos tiene un valor real, existencial" (13).

En el fondo pesa, como se puede observar, una crítica a todo asomo de idealismo y un convencimiento del realismo científico.

A partir de la simple verdad interna no nos es lícito juzgar de la existencia de los objetos que están fuera de - nosotros: "Tant qu'une vérité demeure simplement interne, nous ne jugeons et ne pouvons rien juger de l'existence de l'objet qui est hors de notre pensée; au lieu que par la vérité externe, nous jugeons que l'objet qui est dans notre pensée a encore hors de notre pensée une existence effective et réelle" (O. Ph., pág. 282) (14).

Desde aquí el P. Bouffier hace una crítica al principio cartesiano de la "idea clara y distinta" como principio universal de verdad. No puede admitirse, pues se confunde la - verdad interna con la verdad externa.

Así observa, también, la inutilidad del argumento - cartesiano de la demostración de la existencia de Dios, aunque no haga mención expresa de dicho filósofo.

"Par là encore, et par la simple idée de Dieu, ils ont cru prouver l'existence de Dieu, parce que l'existence de

Dieu est essentiellement refermée dans l'idée de Dieu; mais - ils ne prouvaient ainsi que l'existence de Dieu en idée, c'est-à-dire, ils prouvaient seulement que l'on ne saurait se former l'idée de Dieu sans y renfermer l'idée d'existence; mais tout cela ne fait qu'une vérité interne, laquelle ne prouve rien à l'égard de ce qui est hors de notre idée et de notre esprit. - Ils ne prouvaient donc pas que l'existence de Dieu fût hors de notre esprit et dans la réalité, telle qu'elle est dans notre esprit et dans notre idée; et c'est néanmoins ce qu'il s'agit uniquement de prouver, quand on est en peine de démontrer l'existence de Dieu aux athées" (O.Ph., pág. 284) (15).

Esta crítica está de acuerdo con la mejor tradición tomista, según la cual el argumento de Descartes no probaría - sino la "existencia pensada" de Dios, pero no su "existencia real", que es lo que de verdad importa.

Aquí vemos también una semejanza con Balmes cuando éste critica el famoso argumento ontológico. Lo mismo puede decir del argumento cartesiano sobre la demostración de la existencia de Dios. En definitiva se trataría siempre de "mayor riqueza ideal" -idea más completa o más rica-, pero siempre insuficiente para concluir en lo "real", en lo "existente".

Conviene notar que el P. Buffier se aparta en esa tradición que hemos señalado de la teoría de la abstracción, - cediendo en favor de cierto aire empirista (Locke).

El problema fundamental consiste, pues, en la resolución de las verdades externas, en garantizar la correspondencia entre la idea y la cosa en sí, lo real. De otro modo construiríamos una ciencia puramente ideal, de objetos pensados, - que nada nos diría de la realidad.

Entre las verdades externas hay algunas que gozan - de una importancia especial, es decir, se nos ofrecen como la fuente y el principio de todas las demás. Estas son las llamadas "primeras verdades".

"Premières vérités, qui sont la source et le principe de toutes les vérités que l'on peut établir sur l'existence

réelle des objets hors de nous..." (O.ph. 286) (16).

De ello se deduce que nuestros razonamientos - tendrán valor real, es decir, trascenderán el puro plano de lo pensado, a condición que tengan como punto de partida una primera verdad, que, hemos dicho, tiene que ser externa por definición. Estas verdades primeras nos introducen en el campo de lo real.

Lo decisivo es, por tanto, el descubrimiento y afirmación de estas primeras verdades. De ahí que su obra --- Traité des premières vérités sea su obra filosófica fundamental.

Buffier define estas primeras verdades como: -- "Des propositions si claires, qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient devantge" (O. ph., 5-6; tr. pr. vér. 8) (17)

"Je définis une première vérité, celle qui est si claire qu'elle ne saurait être prouvée, ni attaquée par -- aucun proposition qui soit plus claire et plus immédiate à la lumière naturelle de l'esprit..." (O.ph.,291) (18).

Se trata, por tanto, de verdades indemostrables, pues su claridad es suficiente para aceptarlas como tales. -- Son primeras porque no son fruto de ningún raciocinio, que su pondría otras verdades anteriores, sino justamente las que -- fundamentan todo raciocinio.

Si no existieran estas primeras verdades, cualquier demostración de la verdad sería imposible, pues nos veríamos arrastrados a un proceso infinito de demostración de -- la demostración. Si queremos admitir la demostración de la -- verdad no nos queda más remedio, según Buffier, que partir de unas primeras verdades.

Está fuera de toda duda el que deben existir -- esas primeras verdades. Ello hace que el autor trate, principalmente, de descubrir cuáles son sus fuentes o principios y cuáles son esas "primeras verdades".

El tema de la verdad está íntimamente relacionado con el de la evidencia y la certeza. No admite la opinión



de los que sólo dan por válida la evidencia metafísica -ésta es la que nos proporciona el sentido íntimo-. Para Buffier la evidencia es la "nécessité que nous éprouvons de former certains jugements" (O.ph.251). Dicho de otro modo, será evidente "ce qui est tellement imprimé dans l'esprit de tous les -- hommes qu'il leur est impossible de juger autrement" (O.ph.290)

Por tanto, habrá evidencia verdadera, aunque se pueda dar en diversos grados, siempre que haya necesidad de juzgar: "Gardons-nous de chercher une évidence ou vérité métaphysique là où notre esprit ne saurait et ne doit point la trouver; mais attribuons à chaque espèce de sujets l'espèce d'évidence dont ils sont uniquement susceptibles" (O.ph.308) (19).

Queda claro que no se trata de exigir el mismo grado de evidencia, sino aquel grado que sea de acuerdo con la naturaleza del objeto. Pero, en todos los casos se trata de verdadera evidencia, de verdadera necesidad de juicio.

La cuestión que ahora se nos plantea es la siguiente: ¿qué relación existe entre la evidencia, la certeza y la verdad? Dicho de otro modo más explícito: ¿es la evidencia criterio de certeza y de verdad? Para este autor parece que las tres cosas van inseparablemente unidas. Incluso no distingue debidamente entre estos tres conceptos. No parece considerar la posibilidad de una certeza sin evidencia o de una evidencia sin certeza.

"Lo único que no ofrece duda para quien lee sus escritos filosóficos es que la certeza y la evidencia se presentan en ellos inseparablemente unidas, hasta tal punto, -- que no puede evitarse la impresión de que Buffier las considera como dos nombres de una misma realidad.

Quizá esta última afirmación es la más próxima al pensamiento de Buffier" (20).

La evidencia tiene en Buffier un marcado carácter subjetivo (necessitas subiectiva iudicandi), y no objetivo (necessitas obiectiva iudicati) como en la epistemología escolástica.

¿Y qué relación existe entre esta evidencia-cer

teza y la verdad? Es el nuevo interrogante que se nos plantea. ¿La evidencia-certeza es garantía de verdad? La respuesta parece que tiene que ser afirmativa. Un juicio evidente sería - un juicio verdadero. Valdría el principio: lo evidente es verdadero. Pero si para él la evidencia es la necesidad de juzgar ¿qué puede significar el principio? Lo siguiente: lo que juzgamos necesariamente es verdadero.

La pregunta es entonces más radical: ¿por qué -- formamos necesariamente ciertos juicios? De dónde nace la necesidad, ¿del objeto o del sujeto? Ciertamente encontramos algunas expresiones que parecen inclinar la balanza hacia el primero, es decir, hacia el lado de los objetivos. Sin embargo, hay que reconocer que su pensamiento se inclina más hacia la ver- tiente subjetiva.

La necesidad de juzgar -origen de la evidencia- proviene de la naturaleza y ésta no puede inclinarnos al error.

"Partout où se trouvera le sentiment de la nature, il se trouvera aussi une vraie évidence et une règle nécessaire de vérité... C'est donc la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source et l'origine de toutes les vérités de principe; soit qu'elles se trouvent-- accompagnées d'une plus grande ou d'une moindre vivacité de -- clarté: car d'imaginer que la nature peut nous guider mal, --- quand elle nous détermine à un jugement dont la clarté est --- moins vive, ce serait soupçonner qu'elle peut nous guider à la fausseté de manière ou d'autre; et ce serait alors ne plus savoir ce que nous sommes nous-mêmes, et ce que nous devons penser" (O.ph.32) (21).

Podemos decir que el criterio último y definitivo es la naturaleza. Ahí debemos encontrar las fuentes, reglas y principios de evidencia, de certeza y de verdad. Hablamos de - "fuentes", porque nos indican la procedencia de las primeras - verdades; de "reglas", porque son garantía de que los juicios que de ellas proceden son verdaderos; de "principios", porque son el punto de partida de otras verdades.

La fuente o regla última y fundamental de la ver

dad es la "nature et le sentiment de la nature" (O.ph. 32). De ahí, como de un origen común, surgen dos arroyos como dos fuentes más próximas de las primeras verdades:

- el sentido íntimo (sentiment intime)
- el sentido común (sens commun o sentiment commun de la nature)

Buffier dedica mucha mayor atención al estudio y comprensión del sentido común, porque es la fuente de las -- verdades no metafísicas. Estas son las verdades que sus adversarios rechazan y que se refieren a los objetos que están fuera de nosotros. Esta es la verdad que le interesa fundamental. Mucha menos importancia concede al estudio de las verdades de sentido íntimo, aunque es necesario tener presente sus consideraciones a este respecto.

#### EL Sentido Intimo

Es la primera fuente y el primer principio de toda verdad. Sería como el sentido íntimo que cada uno tiene de su propia existencia y de lo que experimenta en sí mismo (O.ph. 7).

Esto no significa sino que sin ella, sin esta -- fuente de verdad, no es posible hablar de ninguna otra, cualquiera que la queramos suponer. No significa, ni mucho menos, -- que con sólo esta fuente sea posible la construcción de toda -- ciencia.

Esta primera regla de verdad nos proporciona un grado sumo de evidencia, lo que se llama la evidencia metafísica o absoluta. Su claridad nos dispensa de toda prueba y nada podríamos contra el que no se dignase aceptarla. Es, en definitiva, la evidencia cartesiana: pienso, siento..., existo. No -- se trata de ninguna argumentación ni descubrimiento, es sólo -- la expresión de una verdad incontestable de sentido íntimo.

En el fondo, vemos que Buffier, aunque pudiera -- parecer lo contrario, no es un mero discípulo de Descartes en este tema. Nos muestra la misma verdad, pero germinando de dos

formas diferentes.

Se trata, pues, de verdades de una evidencia ab soluta e invencible.

Buffier, por otro lado, critica a los que erigen el sentido íntimo como criterio único de verdad, pues de cara a fundamentar la realidad del mundo exterior no nos sirve. Se gún estos filósofos todo viene a reducirse a la percepción ac tual: "car, selon eux, je ne puis avoir d'évidence que par -- une perception intime qui est toujours actuelle..." (O.ph.14) (22).

Así viene a resultar que no podemos tener certe za alguna de lo que me ocurrió ayer, ni siquiera si en ese -- ayer existía o no.

El P. Buffier va mostrando las consecuencias ab surdas que se derivan de esta posición filosófica. Como últi mo y definitivo ejemplo nos dice que así nuestra alma "n'a -- point d'evidence qu'elle n'existe pas de toute éternité, ou - même qu'elle ne soit pas l'unique être qui existe au monde" (O.ph.,14). La serie de inconsecuencias que surgen de esta po sición son interminables y, en sus mismas palabras, extrava-- gantes, pues tal sería el juicio de quien negase que en el -- mundo existen otros seres distintos de él.

Por ello el sentido íntimo no puede ser la úni- ca regla o criterio de certeza: "Il n'est pas vrai que nous - n'ayons pour règle de certitude évidente, que le sentiment in time de notre propre action" (O.ph., n.26) (23).

Con este criterio quedaríamos reclusos en la - esfera de la conciencia, de la verdad interna, pero no podría mos dar un paso seguro en el camino de la ciencia. Hay que -- buscar algún otro criterio que nos garantice las verdades ex- ternas, el salto al mundo exterior. Esta nueva fuente o crite rio de verdad será el sentido común de la naturaleza, conoci- do ordinariamente con el nombre de sentido común.

A pesar de todo, no parece que se pueda negar - que el inmanentismo cartesiano hizo mella en nuestro autor, - como en la mayoría de los filósofos del siglo XVIII.

Aquella conciencia cartesiana, conciencia encerrada en sí misma, desprovista de toda relación directa e inmediata con el mundo exterior tuvo mucho que ver con los planteamientos filosóficos postcartesianos. ¿Cómo estar ciertos -- de que nuestras representaciones, nuestros contenidos de conciencia, están de acuerdo con la realidad? He ahí el abismo -- que inauguró Descartes y del que no le ha sido fácil liberarse a la Filosofía posterior.

Buffier no constituye una excepción, sino todo lo contrario. Esa distinción tan fundamental para él entre -- "verdades internas" y "verdades externas" así nos lo atestigua. Se trata, en último término, de ver cómo podemos, gnoseo lógicamente hablando, justificar el salto de una a otra; es -- decir, hay que demostrar como sea posible que "es" aquello -- que "nos parece". Este planteamiento es de cuño netamente cartesiano: "Je me proposais... de vous remarquer les principes -- généraux, pour nous assurer que ce qui est présent à notre -- pensée, existe effectivement hors de nous tel qu'il est présent dans notre esprit et à notre pensée, c'est-à-dire qu'il nous reste à examiner quelles sont les vérités qui servent de principes à tout ce que nous pouvons savoir de certain et évident touchant ce qui existe hors de nous" (El. de Mét., O.ph., 288) (24).

El texto no puede ser más claro y de sabor más -- cartesiano. Se propone ver cómo podemos afirmar que aquello -- que tenemos dentro de nosotros, en nuestro pensamiento, corresponde también a algo que está fuera de nosotros, a algo real.

Ya recordamos que Descartes creyó solucionar el problema recurriendo a su principio de la idea clara y distinta que, según él, le permitía concluir en la existencia de -- Dios y de ahí saltar a la existencia de los cuerpos, pues la veracidad divina así lo garantizaba.

El P. Buffier no puede admitir esta solución, -- pues él, acaso por la influencia de la filosofía de Locke, no admite las ideas innatas. Para él, en esta misma línea, la -- idea tiene más de percepción e imagen que de concepto.

Con su doctrina del sentido común intenta escapar tanto del inmanentismo cartesiano como del empirismo sensista de Locke. Para Ventosa A. Buffier puede considerarse como un representante de la posición filosófica que J. Maréchal califica de: "dogmatisme rationaliste modéré, un peu vague, - pratiquement acceptable, qui fut l'oreiller où sommeillèrent discrètement à peu près toutes les philosophies sensées, antérieures à la philosophie critique" (Le point de départ de la Métaphysique, cahier II, París, 1944, pág. 197).

#### El Sentido Común

Aunque los filósofos no hablen mucho de este tema, nos dice el P. Buffier, o porque creen que es una cosa demasiado vulgar o por la dificultad en distinguir su naturaleza y funcionamiento, sin embargo, es de capital importancia, - pues ahí hemos de encontrar los principios que justifican que somos capaces de conocer una serie de primeras verdades relativas a los objetos que están fuera de nosotros.

- Naturaleza del sentido común: En el Traité -- des premières vérités, nos lo define así: "La disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception; jugement que n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur" (Tr. pr. vér., O.ph.,15) (25).

Y en otra de sus obras nos dice más explícitamente lo siguiente: "Le sentiment qui est commun aux hommes - de tous les temps et de tous les pays, quand ils ont atteint l'usage de la raison" (El. de Met., O.ph., pág.295-296)(26).

El sentido común es, pues, una disposición, eso sí, que puede estar deformada en algunos hombres. Así es "natural" el amor del padre hacia los hijos, y, puede ser, en alguno está extinguido. Por ello no deja de ser "algo natural", algo de la naturaleza del hombre. Así ocurre con la disposición del sentido común. Este es su pensamiento: "Il faut donc

supposer que l'Auteur de la nature avait imprimé dans tous -- les hommes ce qu'il fallait pour atteindre la vérité, autant que leur condition les en rend susceptibles. Mais d'un autre côté leur ayant donné la liberté, ils en ont usé si mal, que par leurs divers excès ils ont altéré la justesse de leur tem pérament et des organes de leurs sens. Or, l'expérience nous fait voir que de là dépendent les diverses opérations de l'es prit, et par conséquent la justesse de nos jugements" (Tr.pr. vér., O. ph., 34) (27).

Los hombres que parecen no tener esta disposi-- ción es, en definitiva, por el mal uso que hacen de ella, pues además de tal disposición natural el hombre cuenta también -- con la libertad. Ese libre juego es el que, según Buffier, -- puede llevarnos al mal uso, a ser "extravagantes", "monstruos del espíritu".

En segundo lugar, es una disposición que incli- na la razón a formular determinados juicios. Esta es la fina- lidad del sentido común: formular juicios, hacerles juzgar a los hombres. Como se trata de juicios verdaderos, se nos ofre ce como un medio que la naturaleza ha dado al hombre para que alcance cierta clase de verdades. Este es el pensamiento del autor. "Los juicios del sentido común se formulan a impulsos de la naturaleza y para Buffier es inadmisible que los juicios formulados a impulsos de la naturaleza sean erróneos. No tiene además sentido, en la filosofía de Buffier, preguntar si los juicios que los hombres formulan siguiendo la inclinación del sentido común, pueden ser falsos" (28).

El problema más fundamental y más difícil surge cuando tratamos de examinar cuáles son las relaciones que exis ten entre la razón y el sentido común. Para nuestro propósito de comparar este pensamiento con el pensamiento de Balme sobre el instinto intelectual es, también, el asunto que más -- nos importa.

De la solución que se dé a este interrogante de penderá el grado de racionalidad o irracionalidad que habre-- mos de atribuir a esta filosofía del sentido común del P. Buf

fier. "Cuestión decisiva, puesto que el carácter instintivo, - irracional o de ciega impulsividad que a veces se atribuye al sentido común, ha sido una de las acusaciones más frecuentes que se han hecho contra las diversas versiones de la filosofía del sentido común aparecidas en el decurso de los tiempos"(29).

Buffier no hace del sentido común una facultad distinta de la razón. Es la misma razón que juzga siguiendo - los impulsos de la naturaleza.

En la definición que nos ha dado del sentido común vemos que aparece "el haber llegado al uso de la razón" como condición para la formulación de los llamados juicios de - sentido común. Luego la posibilidad de formulación de estos - juicios va unida al ámbito de la razón: "Dès qu'il est impossible à des gens qui n'ont point perdu la raison de ne pas -- porter certains jugements répandus naturellement dans tous - les esprits du genre humain, n'en méconnaissions pas l'évidence, puisque c'est la nature qui nous y porte, et ne croyons -- pas que pour être philosophe il faille renoncer au sens commun" (El. de Mét., O.ph., 308) (30).

Apartarse del sentido común es, por tanto, apartarse de la razón misma. Por ello a la expresión sentiment de la nature le suele añadir el calificativo de raisonnable.

"Ce que pensent le plus communément, dans les - choses où ils sont également à portée de juger avant tout -- raisonnement, est donc justement le sens commun, c'est-à-dire celui que le sentiment de la nature raisonnable a rendu le -- plus commun" (Tr. pr. vér., O.ph., 42-43) (31).

Se trata del conjunto de verdades que son admitidas por la razón de todos los hombres. Sentido común y razón no son dos facultades distintas, sino que el sentido común es "la raison commune et la plus universellement répandue dans le genre humain" (El. de Mét., O.ph., 298) .

Se trata, en tercer término, de juicios comunes y uniformes. Siendo una disposición natural que inclina a juzgar, todos los hombres juzgarán siguiendo su impulso y formarán, en consecuencia, idénticos juicios sobre determinados ob



jetos. Serán juicios comunes a todos y uniformes.

Se sigue que las verdades de sentido común sean "universellement reues parmi les hommes en tout temps, en tout lieux, et par toutes sortes d'esprits" (Tr. pr.vér., O.ph. 22) (32).

La relación entre el sentido común y los juicios comunes, es de causa a efecto, y al efecto se le da a veces el mismo nombre que a la causa. Por eso da el nombre de "sentido común" al conjunto de verdades admitidas universalmente por todos los hombres.

Si Buffier dice que lo afirmado por el testimonio de todos los hombres es indiscutiblemente verdadero, no es porque crea que el consentimiento universal sea por sí mismo criterio de verdad, sino porque sabe que este testimonio es signo evidente de que se trata de un juicio que procede del sentido común y éste es fuente inequívoca de verdad.

Son juicios cuyos objetos son distintos de los del sentido íntimo y de la propia percepción. El sentido común se refiere a verdades cuyos objetos están fuera de nosotros. Los expresa bien claramente cuando nos dice que sin el sentido común los hombres: "Se trouveraient incapables de porter aucun jugement vrai et certain sur toutes les choses qui sont hors d'eux-mêmes" (Tr.pr.vér., O.ph.,16) (33).

Estos juicios son primeras verdades. También nos lo dice claramente: "Je dis que les jugements vrais qui nous sont dictés par la nature et pour le sens commun sont des premières vérités" (Tr.pr.vér., O.ph.,16) (34).

Se sigue, bien claramente, que no son frutos de ningún tipo de raciocinio.

¿Qué relación existe entre el sentido común y el raciocinio? Este sirve para deducir una verdades de otras; aun que en el punto de partida hay que encontrar una primera verdad.

Surge una conclusión muy importante. Las verdades de sentido común están, por tanto, fuera del alcance del razonamiento y por lo mismo nada pueden contra ellas los embates -

de los sofismas o las sutilezas de los metafísicos más extravagantes. Resume Ventosa A. de esta forma: "Creemos ser fieles al pensamiento de Buffier afirmando que para nuestro filósofo el sentido común no está contra los razonamientos sino - por encima de ellos, debiendo ser tenidos por falsos aquellos razonamientos que van contra sus juicios" (35).

Como el raciocinio es actividad propia de la razón, y el sentido común es una inclinación, también de la razón, no es difícil ver en todo una doble actividad de la razón. Una por la que se formulan las primeras verdades -juicios espontáneos e inmediatos-, y otra por la que se deducen otras por medio del raciocinio.

-Existencia del sentido común: Aunque no se preocupa demasiado en dar pruebas sobre la existencia del sentido común, sí que nos da alguna razón de esta disposición natural.

"Car nous avons montré qu'on ne pouvait, sans extravagance nier certains vérités qui ne se prouvent nullement par notre sentiment intime, et qui sont des vérités essentielles à la conduite de la vie; telles au moins que celle-ci: il existe d'autres êtres, et en particulier d'autres hommes que - moi" (Tr.pr.vér.; O.ph.,16) (36).

Sin estas verdades de sentido común los hombres serían "incapables de raison et de conduite". Es el argumento per absurdum que propone Buffier: si no existe el sentido común no podemos conocer las primeras verdades relativas a los objetos externos; nuestra razón no puede hacer raciocinio alguno sobre ellos; los hombres carecen de las verdades que son esenciales para su conducta en la vida y es imposible que exista entre ellos acuerdo sobre cualquier cosa.

Buffier hace, en varios momentos, una enumeración de verdades de sentido común. Estas no quieren ser tanto exhaustivas como ejemplificativas. En el Tr. pr. vér. nos propone esta enumeración: "Si l'on veut des exemples de jugements qui se vérifient principalement par la règle du sens commun, - on peut, ce me semble, citer les suivantes:

I. Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que

moi au monde.

II. Il y a dans eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence; et c'est quelque chose qui n'est pas purement arbitraire.

III. El se trouve dans moi quelque chose que -- j'appelle intelligence; et quelque chose qui n'est point cette intelligence et qu'on appelle -- corps; en sorte que l'un a des propriétés différentes de l'autre.

IV. Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper et à m'en faire accroire.

V. Ce qui n'est point intelligence ne saurait - produire tous les effets de l'intelligence; ni - des parcelles de matière remuées au hasard, former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier, tel qu'une horloge" (Tr.pr.vér.; O. ph.,15) (37).

- Caracteres esenciales de las verdades de sentido común: Según Buffier estas verdades tienen los siguientes caracteres esenciales:

a) Son indemostrables e inatacables. Estas son - las propias palabras del P. Buffier: "Le premier de ces caractères est qu'elles soient si claires, que quand on entreprend de les prouver ou de les attaquer, on ne le puisse faire que par des propositions qui manifestement ne sont ni plus claires ni plus certaines" (Tr. pr. vér.; O.ph., 22) (38).

Encontramos en esta propiedad el fundamento de - la imposibilidad de atacar estas primeras verdades con ningún raciocinio. Este no podría construirse con proposiciones más -- claras ni más evidentes que las que constituyen las primeras verdades o verdades del sentido común. Para Buffier, como ya hemos visto, están por encima de todo razonamiento. Tratándose de las primeras verdades no es necesario ningún razonamiento: "Tous les hommes, par rapport du moins à quelques premiers principes, sont aussi philosophes et aussi croyables que Pla-

ton et Descartes. Il ne s'agit point alors de raisonner, mais de se rendre témoignage à soi-même d'un simple fait: savoir, - de la nécessité qu'ils éprouvent naturellement, de juger clairement telle chose sur tel sujet" (Tr.pr.vér., O.ph.,31) (39).

No hay por ello ninguna necesidad de razonamiento para la garantización y credibilidad de las primeras verdades; es más, atacar a las mismas con razonamientos es tanto - como ponerse en contradicción con el sentido común, con la naturaleza misma.

Esta es la primera propiedad de las primeras -- verdades: su indemostrabilidad y su inatacabilidad.

b) Son universalmente admitidas. Así nos describe esta segunda nota de las primeras verdades: "D'être si -- universellement reçues parmi les hommes en tous temps, en -- tous lieux, et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui les -- attaquent se trouvent, dans la genre humain, être manifestement moins d'un cent, ou même contre mille" (Tr.pr.vér., O.ph. 22) (40).

Con esta proporción de uno contra mil quiere indicarnos Buffier la universalidad de estas verdades. Es la -- consecuencia lógica de ser efectos de algo natural, la disposición natural a juzgar, el sentido común.

Las posibles excepciones que dejan entrever las afirmaciones de Buffier, "uno contra cien...", no invalida la teoría y afirmación general.

La dificultad que surge es que a veces preferimos el juicio de la multitud, la opinión de la mayoría, en -- vez del juicio y opinión de la minoría, los espíritus selectos. En el caso de las primeras verdades, nos viene a decir, -- no se requiere atención ni experiencia especiales, pues éstas "emportent toujours le plus grand nombre d'esprits, quels qu'el soient savants ou ignorants, puisqu'afin d'en être persuadé il ne faut que penser" (Tr.pr.vér., O.ph.,37-38) (41).

Es decir, que, respecto a ellas, todos somos -- filósofos, todos tenemos la misma posibilidad de conocimiento

de las mismas: "Dans une chose d'une expérience manifeste et d'un sentiment commun à tous les hommes, tous à cet égard deviennent philosophes, ou de moins rendent à la vérité un témoignage aussi bien fondé que s'ils l'étaient: de sorte que dans les premières principes de la nature et du sens commun, un philosophe opposé au reste du genre humain, est un philosophe apposé à cent mille autres philosophes; parce qu'ils sont aussi bien que lui instruits des premiers principes de nos sentiments communs" (Tr.pr.vér., O.ph.,31) (42).

¿Y el error común de ciertas materias? Buffier responde que es imposible que el sentido común de los que están en condiciones de juzgar de dichas materias afirme tales errores. Sucede, de hecho, que se cae en esos errores porque no se está en esas condiciones que hemos señalado: en condiciones de juzgar sobre una materia determinada. Así sucedería en aquellos que afirman que el sol sólo tiene dos o tres pies de diámetro.

De aquí deduce Buffier una importante conclusión. Conclusión que, por otra parte, plantea un nuevo y grave interrogante, pues parece que contradice todo lo anteriormente expuesto, es decir, de que las primeras verdades estaban al abrigo de todo raciocinio. Estas son sus palabras al respecto: "Ce premier jugement n'est donc pas un sentiment de la nature, puisqu'au contraire il est universellement démenti par le sentiment le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion. Cette réponse peut servir à toutes les difficultés qu'on pourrait tirer des erreurs populaires, contredites manifestement par l'evidence de la réflexion, du raisonnement ou de l'expérience" (Tr.pr.vér., O.ph.,37) (43).

Si ahora nos dice que estas verdades no pueden ser desmentidas por la reflexión y el raciocinio, surge, inevitablemente, la pregunta: ¿en qué quedamos? ¿Son verdades -- por encima de la razón?, ¿pueden o deben sufrir su examen? Según esta última cita sí lo parece. Es decir, un juicio común no puede ser tenido por una primera verdad si no resiste el examen de la reflexión puesto que ésta es "le sentiment plus

pur de la nature raisennable".

Hablando sobre el tema de la idolatría escribe unas palabras bien significativas: "... mais je dis qu'il est aisé d'en découvrir la fausseté (de la idolatría) par le plus simple usage de la raison" (El. de Mét.; O.ph.,306) (44).

El papel de la razón aparece ciertamente resaltado, y con el fin de juzgar si se dan las notas esenciales - de las primeras verdades del sentido común.

Si observamos, y esto es de la mayor transcendencia para comprender su pensamiento, las últimas anotaciones - tenían una relación directa al "sentido común objetivo". Cuando miramos con Buffier al sentido común subjetivo éste se justifica por sí mismo, pues cada uno está persuadido, por propia experiencia, de aquellos juicios que formamos bajo la inspiración del sentido común. "Le sentiment commun de la nature, qui est une première règle de vérité, n'a pas besoin pour se justifier de la recherche qu'on en ferait dans les particuliers: elle se justifie par elle-même, puisqu'elle est évidente et qu'elle se trouve dans chacun des hommes particuliers; en sorte que si quelques-uns en sont disconvenus, ils ont été démentis par le nombre incomparablement le plus grand. Enfin la meilleure réponse à cette difficulté est le sentiment même de la nature. En effet, que dire à celui qui voudrait s'imaginer, sous prétexte qu'il n'a pas vu tous les hommes, qu'il en est peut-être qui ne désirent pas d'être heureux, ou qui n'ont -- pas besoin de se nourrir pour vivre? La difficulté porterait avec elle sa réponse, ou plutôt dispenserait d'en donner aucune" (Tr.pr.vér., O.ph.,84) (45).

c) Nunca son desmentidas por nuestra conducta. - Es un tema en el que insiste reiteradamente el P. Buffier. -- Cuando un juicio es una primera verdad, los hombres se conforman a él en la práctica. Incluso aunque, especulativamente, - crean tener razones para ponerlo en duda.

"D'être si fortement imprimées dans nous, que - nous y conformions notre conduite, malgré les raffinements de ceux qui imaginent des opinions contraires, et qui eux-mêmes

agissent conformément, non à leurs opinions imaginées mais aux premières vérités universellement reçues" (Tr.pr.vér., O.ph.,-22) (46).

Estos son los caracteres esenciales de las primeras verdades del sentido común. Dedicamos especial atención a tres verdades: la existencia de los cuerpos, la existencia de la libertad y la imposibilidad de que una obra que manifiesta un orden y tiene un movimiento regular sea fruto del azar. En ello no es difícil observar un marcado carácter apologético.

Todavía podemos preguntarnos: ¿cómo se justifica el valor del sentido común como criterio último de verdad? Para Buffier el valor de las verdades de sentido común es el mismo que el de las verdades de sentido íntimo.

"La première règle de vérité reconnue universelle<sup>ment</sup> de tous, savoir le sentiment intime de notre propre perception, tirant toute sa force de la nature; partout où se trouvera le sentiment de la nature il se trouvera aussi une vraie évidence et une règle nécessaire de vérité: en sorte qu'une -- plus grande vivacité de lumière, fera bien connaître plus vivement, mais non pas plus réellement" (Tr.pr.vér., O.ph.,32) (47).

Sus palabras son bien tajantes y bien claras; podrá darse más o menos claridad, pero no más realidad. El sentido íntimo tiene precisamente su fundamento en la naturaleza -- (tirant toute sa force de la nature). En consecuencia, el verdadero criterio de verdad es el sentido de la naturaleza, y todo criterio que en él se funde será auténtico criterio de verdad.

En el fondo el único criterio de verdad es el -- sentido de la naturaleza: "C'est donc ce que tout philosophe -- doit bien peser, que cette force du sentiment de la nature, -- pour en faire la base et le règle générale de toute vérité" -- (Tr.pr.vér., O.ph.,69) (48).

"Si le sentiment de la nature raisonnable n'est pas une règle de vérité, nous n'en avons donc aucune: nous -- voilà retombés dans un plein scepticisme et dans un fanatisme

véritable, à ne pouvoir être certains de rien" (Tr.pr.vér., O.ph., 251) (49).

El sentido común se funda también en el sentido de la naturaleza.

Sentido íntimo y sentido común tienen una raíz común: el sentido de la naturaleza. Las evidencias que uno y otro nos dan, aunque tengan distinta claridad y viveza, son auténticas porque entrañan una necesidad de juzgar que en ambos casos proviene del sentido de la naturaleza.

"C'est donc la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source et l'origine de toutes les vérités de principe; soit qu'elles se trouvent accompagnées d'une plus grande ou d'une moindre vivacité de clarté" (Tr.pr.vér., O.ph., 32) (50).

¿Por qué habla, entonces, de dos criterios, el sentido íntimo y el sentido común? Quizás por la diversidad de objetos de que uno y otro son garantía de verdad. El primero para las verdades que se refiere a objetos que están dentro de nosotros, y el segundo para las verdades que se refieren a objetos que están fuera de nosotros.

La última justificación es que la naturaleza no nos puede engañar: "Imaginer que la nature peut nous guider - mal, quand elle nous détermine à un jugement ...ce serait supposer qu'elle peut nous guider à la fausseté de manière ou d'autre; et ce serait alors ne plus savoir ce que nous sommes nous-mêmes et ce que nous devons penser" (Tr.pr.vér., O.ph., 32) (51).

La naturaleza queda, por tanto, como el verdadero y único criterio de verdad. Es ella la que habla tanto a través del sentido íntimo -verdades internas-, como a través del sentido común -verdades externas-.

#### El Juicio Crítico

No es del todo fácil emitir un juicio crítico sobre el valor, en uno u otro sentido, del pensamiento del P. Buffier. La ambigüedad de algunas de sus expresiones es, pre-



cisamente, la que dificulta este juicio.

De todos modos, y tomado el contexto general de su obra, parece que la etiqueta que mejor le cuadra es la de subjetivismo.

El P. Buffier nos dice que las verdades primeras o de sentido común están a salvo de cualquier impugnación o razonamiento de los sofistas. Ahora bien, ¿cómo saber que un juicio es la primera verdad? La respuesta es porque no se puede probar ni impugnar por proposiciones anteriores y más claras. La dificultad se agrava entonces: ¿qué razones y criterios tenemos "anteriores"?

La verdad es que para este autor nosotros estamos seguros de la verdad de sentido común aunque no sepamos refutar los sofismas que se le oponen (Tr.pr.vér., O.ph.,29). Si fuera necesaria tal refutación habría que concluir que la mayoría de los hombres serían incapaces de servirse del sentido común como criterio de verdad. De hecho, sucede todo lo contrario: "En la práctica pues la mayoría de los hombres no podrán oponer a los razonamientos, sean o no sofistas, más que la necesidad de juzgar que experimentan en sí mismos. El sentido común se substrahe así, en la práctica, al examen de la razón" -- (52).

Podría oponerse a esta interpretación de subjetivismo la nota de la universalidad que señala Buffier. Pero, ya se vió, que, en último término, al analizar esta característica se refugiaba también en el sentido común subjetivo.

En cuanto a las primeras verdades que él enuncia Ventosa A. escribe lo siguiente: "Sin entrar en el examen de cada una de ellas notaremos solamente que no parece que a todos los juicios que él propone como primeras verdades, les con vengan todos los caracteres en cuestión, especialmente el primero de ellos. En realidad, alguno de los juicios propuestos como primeras verdades pueden ser demostrados" (53).

Lo cual es buena señal de que la evidencia del enunciable es desconsiderada en favor de lo subjetivo. Y esto aunque encontremos algún texto que parece sugerir lo contrario,

como cuando él escribe que el sentido común no juzga las cosas sin entenderlas: "Un sens commun qui est capable d'être redressé et d'admettre des choses sans les entendre, n'est plus un sens commun..." (Tr.pr.vér., O.ph.,69) (54).

A pesar de ello, con Ventosa A., afirmamos que - la última verdad de su pensamiento es la subjetivista, como ya hemos señalado anteriormente. He aquí, a título de ejemplos, - dos afirmaciones que podemos suscribir totalmente: "Hay que reconocer, sin embargo, que para oponerse al escepticismo Buffier insiste más en la experiencia subjetiva que tiene de la necesidad de formular determinados juicios, que en los motivos objetivos que determinan esta necesidad".

"Buffier se refugia en el polo subjetivo del conocimiento humano y allí se mantiene firme, oponiendo a los embates del escepticismo la necesidad de juzgar (evidencia) que todo hombre experimenta naturalmente al considerar determinados objetos" (55).

Este es el auténtico y único criterio de todos - nuestros conocimientos verdaderos: el sentido común.

"Ne croyons pas que pour être philosophe il faille renoncer au sens commun; faisons plutôt du sens commun le fondement de toute notre philosophie" (El. de Mét.; O.ph.,308) (56).

Estas palabras del propio autor son el mejor resumen y la mejor comprensión de su pensamiento. El sentido común, en última instancia, se nos presenta como la fuente de todos los conocimientos humanos. En él se enraizan y se justifican un conjunto de primeras verdades, y de éstas surge todo el resto del árbol del conocimiento.

#### CONCLUSIONES

Tratando de hacer una especie de resumen de todo lo expuesto, y con el fin de poder comparar mejor las afirmaciones del P. Buffier con las de Balmes, que es, en definitiva,

de lo que se trata con este estudio, podemos establecer las si guientes afirmaciones:

- 1) Buffier rechaza, por principio, tanto el racio nalismo como el empirismo. Son extremos igualmen te inaceptables.
- 2) Intenta positivamente salvar a la Filosofía - del peligro del escepticismo.
- 3) Su obra tiene, en el fondo, un marcado carác- ter apologético, de defensa y justificación de - la Religión y sus verdades.
- 4) Como tema central de su investigación podía-- mos señalar éste: qué es la verdad.
- 5) Establece una clara distinción entre la ver-- dad objetiva y la subjetiva, entre el mundo inte rior y el exterior. Es el primer tributo que pa- ga Buffier a las exigencias del racionalismo car- tesiano.
- 6) El problema más grave que se le va a plantear es el siguiente: ¿cómo pasar de la verdad inter- na a la externa, de lo subjetivo a lo objetivo?. También herencia cartesiana.
- 7) Se separa radicalmente de Descartes en la so- lución al problema, sobre todo, en el estableci- miento de la verdad de la existencia de Dios como fundamento de las demás verdades y en la prueba cartesiana de la demostración de la existencia - de Dios.
- 8) Niega la realidad de la abstracción y sus con secuencias.

9) El sentido común aparece como el único que - puede fundamentar las verdades externas.

10) El sentido común consiste en la necesidad - de juzgar según el impulso de la naturaleza, y en ella encuentra su apoyo y su explicación.

11) El sentido común no es distinto de la razón, sino ella misma en esa necesidad natural de juicio que hemos indicado.

12) El sentido común da origen a las "primeras verdades" y de éstas surge el resto del edificio del conocimiento.

13) La justificación última de estas primeras - verdades viene del campo de lo subjetivo, de - la necesidad de formular determinados juicios - en unas determinadas circunstancias.

A la hora de establecer una comparación con Jaim me Balmes, y aunque esta se hará al final de la exposición de este capítulo, es decir, cuando hayamos visto otros filósofos de la llamada corriente del Sentido Común, se puede establecer un triple campo de estudio. Se nos muestran coincidentes en lo que rechazan, en los errores de los que hay que liberar a la Filosofía. Ambos han pagado un buen tributo a la herencia cartesiana, y, por lo mismo, coinciden también en la exposición del problema más grave con el que se ha de enfrentar - la Filosofía: la búsqueda de la justificación crítica del salto de lo subjetivo a lo objetivo, y esto sin caer ni en el racionalismo ni en el empirismo.

Ahora bien, en la parte positiva, en la solución que nos ofrece cada uno de estos dos autores, y concretamente en el estudio, alcance y consecuencias del llamado sentido co

mún, no podemos decir que coincidan. Para Buffier se trata de una realidad mucho más unilateral y subjetiva que para Balmes. En Buffier este criterio, el sentido común, es el único y suficiente para explicar todo el edificio del conocimiento humano -entiéndase de la verdad externa-. Para Balmes el sentido común o instinto intelectual juega en combinación y armonía - con otros criterios igualmente válidos e importantes. En Buffier importa y cuenta sólo la evidencia subjetiva; en Balmes, por el contrario, es también importante la evidencia del enunciable sobre el que actúa el "instinto intelectual".

#### FILOSOFIA ESCOCESA: THOMAS REID

Centramos ahora nuestra mirada en la "filosofía escocesa". Son varios los autores a los que tendríamos que hacer referencia (\*), sin embargo, y dado que para nuestra intención es suficiente, estudiaremos sólo las líneas principales del pensamiento de Thomas REID.

REID es el típico representante de la llamada "filosofía del sentido común", que afirma la existencia de un gran número de primeros principios de distintos tipos y que forman parte de la estructura de nuestra naturaleza.

---

(\*) Dentro de esta escuela tenemos que citar también los -- nombres de: G. CAMPBELL (1719-1796), que llegó a ser di -- rector del Marischal College de Aberdeen; J. OSWALD -- (+ 1793); J. BEATTIE (1735-1803); DUGALD STEWART (1753-1828). Atención especial merece el nombre de HAMILTON -- (1788-1856) por la influencia que tuvo en algún filósofo catalán relacionado con la filosofía del sentido común, concretamente en LLORENS Y BARBA.

Estos "principios", creencias, están en la base de todo razonamiento y de toda ciencia (\*). Los hombres no necesitan aprenderlos, pues son de tal naturaleza que son conocidos por todos los hombres dotados de un entendimiento común. Estos primeros principios no pueden demostrarse, pues de otro modo no serían tales primeros principios.

Las afirmaciones de Reid se dirigen contra las pretensiones de la Filosofía empirista, muy especialmente contra Hume y Locke. Según ellos la primera operación de la mente es la aprehensión simple, es decir, la concepción desnuda de una cosa sin ninguna creencia sobre la misma. Luego vendrá el comparar unas con otras, el percibir acuerdos o desacuerdos.

Este modo de entender el proceso del conocimiento es para Reid una pura ficción. Debemos decir, más bien, -- que la aprehensión simple se lleva a cabo resolviendo y analizando juicios primarios, creencias naturales.

De tal forma que hemos de decir que cada una de las operaciones de los sentidos implica, por su misma naturaleza, un juicio o creencia no menos que aprehensión simple. -- Así, por ejemplo, cuando veo un árbol que está ante mí, mi facultad de ver me da no sólo una noción o aprehensión simple -- del árbol, sino una creencia en su existencia, en su forma, --

---

(\*) REID (1710-1796) era hijo de un pastor escocés, estudió en Aberdeen, fue párroco en New Machar y desempeñó algún cargo, posteriormente, en el Colegio del Rey de Aberdeen. Fue luego profesor de Filosofía Moral en Glasgow.

Entre sus obras principales hemos de citar: An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (1764), Essays on the Intellectual Powers of Man, y Essays on the Active Powers of Man.

distancia o magnitud. Y este juicio o creencia no se obtiene mediante la comparación de ideas, sino que va incluido en la naturaleza misma de la percepción

Estos juicios son parte de lo que la naturaleza ha dado al entendimiento del hombre; constituyen, como dice - Reid, una inspiración del Todopoderoso. No sólo forman parte de nuestra naturaleza, sino que son la base de todos los descubrimientos de nuestra razón. Lo que es contrario manifiestamente a alguno de estos primeros principios, que son el Sentido Común de la Humanidad, es lo que llamamos absurdo.

Reid hace un análisis "du sens commun" (X)(58). Reconoce que la palabra "sens" tiene una acepción diferente - en la "lengua de los filósofos" y en la "lengua corriente".

"Le mot sens, dans la langue commune, n'a pas - la même signification que dans la langue des philosophes; et cette différence négligée a été quelquefois une source de confusion et d'erreur" (59).

Los filósofos parecen persuadidos que las funciones de los sentidos no tiene nada que ver con el juicio. Serán como dos mundos no sólo radicalmente distintos sino con funciones del todo diferentes.

"Ils considèrent les sens comme la faculté de - recevoir des objets certaines impressions ou idées, et le jugement comme la faculté de comparer ces idées et de percevoir leur convenance nécessaire ou leur disconvenance" (60).

La posibilidad de los sentidos no va más allá - de una mera labor de recopilación y recogida de datos, de impresiones o ideas.

---

(X) Oeuvres complètes de THOMAS REID, chef de l'école écossaise, publiées par M. Th. JOUFFROY, avec de fragments de M. ROGER-COLLARD et une introduction de l'éditeur. PARIS (1823-1836). Vol. V, ess. VI, cap., II, 28. En adelante citaremos -- siempre esta edición de la Obras de Reid.

Reid cita algunos ejemplos de filósofos modernos, y entre ellos aquellos que ofrecen alguna peculiaridad especial. Así, por ejemplo, Locke, porque "a donné le nom de sens interne à la conscience", a Hutcheson, porque "a introduit d'autres --- sens internes, tels que le sens de l'harmonie..."

Pero en el fondo, tanto los sentidos externos como los internos, no son sino canales por los que las ideas llegan al espíritu, y llegan puros de toda mezcla con el juicio -- (61).

No son así las cosas, según Reid, en el lenguaje común.

"Dans la langue commune, au contraire, le mot --- sens implique toujours le jugement. Un homme de sens est un -- homme judicieux; le bon sens est un jugement; un non-sens est - ce qui est dépourvu de jugement; le sens commun est ce degré - de jugement qui est commun à tous les hommes avec qui on peut - converser et contracter dans les occurrences les plus ordinaires de la vie" (62).

Nos encontramos con una acepción radicalmente diferente. El campo y la realidad del sentido es ahora un campo - de juicios; juicios que podemos distinguir como primarios y universales.

Así esta palabra se aplica indistintamente al sens tido externo, al sentido del gusto, al sentido moral, y a la inteligencia propiamente dicha.

Reid observa que esta acepción particular está de acuerdo, en el fondo, con la definición que Locke y la mayoría de los filósofos modernos han dado del juicio.

Se trata, por tanto, de una realidad, "luz", primitiva, interior, y que todos los hombres poseemos en uno u --- otro grado. Es algo que "le ciel seul peut donner", es "primitive lumière que nous ne trouvons qu'en nous-mêmes". Reid escribe así: "Cette lumière intérieure du bon sens (el subrayado es -- nuestro) n'est pas accordée à tous dans la même mesure; mais il faut la posséder en quelque degré pour être obligé par la loi, capable de veiller à ses intérêts, et responsable de sa condui-



te envers les autres. C'est ce degré qu'on appelle le sens -- commun, parce qu'il est commun à tous les hommes avec qui nous contractons, et à qui nous pouvons demander raison de leurs actions" (63).

Reid hace especial hincapié en el aspecto ético, de la conducta, a la hora de la explicación y valoración del sentido común. Es una nota que se observa en casi todos los autores de la llamada "Filosofía del Sentido Común".

Esta "lumière", aunque no se da en todos igual, en el mismo grado, ha de estar en todos los hombres, al menos para el desenvolvimiento más elemental de su vida de hombres. El sentido común abarca tanto el campo de la conducta como el del conocimiento donde se nos presenta, en los llamados principios del sentido común, como fundamento de todo conocimiento. Reid no puede ser más explícito a este respecto: "Toute connaissance, toute science, repose sur des principes évidents par eux-mêmes et tels que tout homme doué du sens commun en est juge compétent dès qu'il les a compris. De là vient que les disputes se terminent souvent par un appel au sens commun" (64).

El recurso al sentido común es el recurso a los principios primeros con los que el hombre cuenta y en los que se apoya el resto de conocimientos y de ciencias. De la aceptación o duda de estos principios depende el éxito y fuerza de toda argumentación.

Después de estas afirmaciones sobre su existencia y valor, sobre su importancia, Reid se propone explicar--nos en qué consiste este sentido común: "Je me suis proposé d'expliquer en quoi consiste le sens commun, afin qu'on ne le regarde ni comme un vain mot, ni comme un principe nouveau dans la science de l'esprit humain. J'ai tâché de faire voir, que le mot sens, dans son acception propre, signifie jugement bien que les philosophes l'aient souvent employé dans une autre. Il s'ensuit que sens commun veut dire jugement commun, - ce qui est parfaitement confirmé par l'acception de cette dernière expression". (65).

El texto se nos presenta como de lo más clarificador. No se trata de una palabra inútil, vana, ni siquiera - de un principio nuevo. Aunque algunos filósofos lo hayan utilizado en otro sentido, esta palabra y realidad, "sens", significa un juicio. Sentido común querrá decir, por lo mismo, - juicio común. Juicio común, tanto si miramos hacia el objeto como si miramos al sujeto.

No le plantea excesiva preocupación a Reid el - hecho mismo de marcar los límites o fronteras del sentido común; le importa mucho más convenir y reafirmar el hecho mismo. De éste, y por principio, no tiene duda de que todos los hombres somos testigos por nosotros mismos. Esta es la razón que justifica, según el propio Reid, el que no se hayan preocupado demasiado los filósofos por aclarar los términos de esta - verdad: "Je crois que le sens commun est un mot aussi clair, - et dont la signification n'est pas plus équivoque. Nous le re controns à chaque page dans les écrivains le plus estimés; -- nous l'entendons prononcer sans cesse dans la conversation, - et, si je ne me trompe, toujours dans la même acception. De là vient qu'on a si peu songé à le définir ou à l'expliquer"(66).

Con esta excesiva confianza acepta Reid, y nos dice que es aceptada por todos, la realidad del sentido común. No colocamos así del lado de un subjetivismo -fideísmo podemos decir- bien manifiesto.

Aunque los filósofos no nos han dado demasiadas explicaciones de este término, tenemos que señalar alguna excepción a esta regla. Cita Reid expresamente al P. Buffier y a Berkeley: "L'un est le P. Buffier qui, dans un ouvrage publié il y a cinquante ans (se refiere al Traité des premières vérités et de la source de nos jugements), a traité du sens - commun comme de l'un des principes de la connaissance humaine; L'autre est Berkeley, qui l'a invoqué plus que personne contre la doctrine des philosophes qu'il combattait"(67).

Por esta cita deducimos claramente que Reid conoce la doctrina del P. Buffier, por lo que alguna influencia suya le podemos atribuir, aunque este es un tema muy debatido

y no suficientemente aclarado (68).

Se apoya también Reid en las ideas de Shaftesbury sobre el sentido común, y que defiende en su obra Sensus - Communis. Este autor llega a escribir estas afirmaciones: "Il y a donc des vérités morales et philosophiques si évidentes - par elles-mêmes, qu'il serait tout aussi raisonnable de croire le genre humain tout entier livré à la folie et au même genre de folie, que d'admettre sérieusement des objections contre - la connaissance naturelle, la raison fondamentale, et le sens commun".

"Du reste, si vous trouviez que j'ai moralisé passablement bien, selon les idées du sens commun, et sans donner dans aucun jargon mystérieux, je serais satisfait de mon travail" (69).

Esta cita que recoge Reid es bien significativa por lo que indica, una vez más, de cómo el sentido común de la escuela de Reid tiene mucho que ver con la conducta del -- hombre.

También cita el testimonio del "archevêque de -- Cambrai". Fiel discípulo de Descartes busca dónde se ha de en contrar la evidencia de las verdades primeras. Concluye que - en la claridad de las ideas y que ésta se nos da por el senti do común. Este es el pensamiento del autor: "Mais qu'est-ce - que le sens commun? N'est-ce pas les mêmes notions que tous - les hommes ont précisément des mêmes choses? Ce sens commun - qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui - fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit - - l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fit pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de - tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup d'oeil, et qui découvre aussitôt l'évi - dence au l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'ap - pelle mes idées?" (70).

Aparecen las mismas notas señaladas en los otros autores. Se trata de nociones generales que no podemos contra

decir ni examinar; por el contrario, ellas son como la base - de todo juicio y razonamiento, de todo examen. Se encuentran en todo hombre y se las descubre al primer golpe de vista.

Reid cree encontrar ya esta línea de pensamiento en el mismo Cicerón. De ahí que recoge una cita de su obra De Oratore, lib. III, c. 50. Es esta: "Omnes enim tacito quodam sensu, sine ulla arte aut ratione, in artibus ac rationibus, recta ac prava dijudicant.

Idque cum faciant in picturis, et in signis, et in aliis operibus, ad quorum intelligentiam á natura minus habent instrumenti, tum multo ostendunt magis in verborum, numerorum, vocumque iudicio; quod ea sint in communibus infixis -- sensibus; neque earum rerum quemquam funditus natura voluit expertem" (71).

Aparece, pues, la naturaleza como el fundamento inquebrantable de una serie de juicios que, en los distintos ámbitos, formulamos todos los hombres. No hay ninguna otra -- justificación ni se necesita buscarla. Esa naturaleza, equivalente del sentido común, es la razón y base suficiente.

También entre los autores más recientes, por ejemplo el mismo Hume, encuentra apoyo a sus pensamientos. Así de Hume nos recoge algunos textos que abogarían a favor del sentido común: "Il (philosophe) consulte le sens commun, il s'en rapporte aux sentiments naturels de son âme; et rentrant ainsi dans le droit chemin, il se précautionne désormais contre le danger des illusions" (72).

Cita, por fin, a favor de su doctrina del sentimiento común, el testimonio de Priestley en materia, sobre todo, de religión y de moral.

Después de todos estos testimonios, --él habla de "legión"-- en favor de la Filosofía del sentido común, Reid no puede dudar de su valor y alcance en la explicación del conocimiento humano. Citamos sus mismas palabras que resumen toda esta argumentación: "Après ces nombreux témoignages, auxquels des milliers d'autres pourraient être ajoutés, il est permis de croire que quelque formidables que puissent être les criti

ques dirigées contre les philosophes qui ont placé le sens -- commun au rang des principes de la connaissance et qui ont invoqué son témoignage sur des points évidents par eux-mêmes, -- ces philosophes n'y succomberont point, soutenus comme ils le sont par tant d'hommes qui partagent leur erreur. En effet, -- l'autorité du sens commun est trop sacrée et trop vénérable -- (el subrayado es nuestro), elle est défendue par une trop longue prescription, pour qu'il soit prudent de la récuser" (73).

Con estas palabras queda bien claro el valor -- que le merece a Reid el "sentido común" como fuente de conocimiento.

Ahora bien, ha de quedar claro que este sentido común, este "premier degré de la raison", yo diría esta actividad no racional de la razón, sino espontánea y primaria, no se ha de oponer a la razón. Unicamente hemos de reconocer para el sentido común un "derecho de primogenitura" frente a -- los derechos de la razón.

La metáfora merece toda nuestra atención. No se trata de un derecho más entre otros de la misma categoría. No es un derecho que acote una zona más entre todas las que, en igualdad de ser, formarían el campo total del fenómeno del conocimiento humano. No se trata de una realidad que juegue, en armonía de grado y posibilidades, en el complejo del conocimiento.

Se trata de eso, de un derecho de primogenitura, de primariedad, de espontaneidad, de colocarle antes y por encima de lo estrictamente racional.

Y es un derecho que crea, por sí mismo, todo un mundo de verdades, de juicios, que son las primeras verdades o verdades de sentido común. Estas verdades, por lo tanto, -- las podemos calificar como no estrictamente racionales, que -- no es lo mismo que decir que sean verdades opuestas a la razón. Claramente nos lo ha expresado Reid con estas palabras: "Il -- serait absurde d'opposer le sens commun à la raison. A la vérité il a sur elle un droit d'aînesse (el subrayado es nuestro); mais ils sont inséparables de leur nature, et nous les

confondons dans nos discours et dans nos écrits"(74).

"Nous attribuons à la raison deux offices ou -- deux degrés: L'un consiste à juger des choses évidentes par -- elles-mêmes; l'autre à tirer de ces jugements des conséquen-- ces qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Le premier est la fonction propre, et la seule fonction du sens commun..." - (75).

Se pregunta entonces Reid por qué darle un -- nombre especial, distinto de la razón misma. La respuesta es muy interesante para comprender que el Sentido Común de Reid no es sino ese sentido común que la humanidad ha entendido co mo tal, ese ejercicio espontáneo y natural de la razón con el que formamos toda una serie de juicios y verdades que denominamos, precisamente, de "sentido común". Así responde Reid a esa pregunta del por qué de un nombre especial: "Il suffirait de répondre: pourquoi abolir un nom qui se trouve dans la lan gue de toutes les nations civilisées, et qui est défendu par une si longue prescription..."

"Mais il y a une réponse directe et péremptoire, c'est qu'il faut bien donner un nom particulier au premier de gré de la raison, puisque la plus nombreuse partie des hommes n'en possède pas d'autre" (76).

Todavía tenemos otras razones y motivos para diferenciar este primer grado de la razón del segundo. Es una -- distinción en la que Reid pone marcadamente el acento.

Reid insiste de tal manera en este sentido común, en este "don du ciel", como él nos dice, en esta "lumière", -- que le colocan en las fronteras mismas de un cierto fideísmo. El mundo del "sentido común", que se justifica por él mismo, -- y esto es lo más grave y a la vez lo más débil de su pensamien to filosófico, aparece con unas prerrogativas insospechadas e insustituibles de cara a cualquier otro tipo de conocimiento: "Le sens commun est un pur don du ciel: s'il nous l'a refusé, -- l'éducation ne saurait nous le communiquer. La raison a son -- enseignement et ses règles; mais elle présuppose le sens commun. Quiconque est doué du sens commun peut apprendre à raiso -- ner; mais celui qui n'est point éclairé de cette lumière, --

étant incapable de reconnaître les principes évidents par -- eux-mêmes, n'apprendra jamais à en tirer des conséquences -- légitimes" (77).

Por fin, habríamos de señalar que la existencia y fuerza del sentido común, y esto es también típico de toda Filosofía del Sentido Común, aparece mucho más clara en la -- refutación que en la prueba positiva. La conclusión de una -- serie de razonamientos apoyados en principios ciertos jamás podrá contradecir al sentido común. Así se nos muestra como una especie de muro inquebrantable contra el que chocaría -- cualquier tipo de escepticismo.

Reconociendo... que es el primer peldaño de la -- razón, el primer grado, casi se nos muestra como distinto de la misma razón. Así nos permite concluir el modo de hablar -- de Reid.

Hemos estudiado el capítulo y sección en que -- Reid trata explícitamente del sentido común, de su alcance y de su importancia. Sin embargo, no estará de sobra que reco- jamos todavía otras afirmaciones repartidas a lo largo de -- su obra. Aunque no se preocupa demasiado de estudiar la natu- raleza de estos principios del sentido común, no deja de in- sistir en su realidad y valor: "Si, comme je le pense, il -- existe certains principes que la constitution de notre natu- re nous force d'admettre, et que nous soyons dans la necesi- té de prendre pour accordés et de regarder comme vrais dans les affaires de la vie commune, sans que nous puissions en dé- montrer la vérité, ces principes doivent être ce que nous -- appelons les règles ou les maximes du sens commun; tout ce -- qui leur est manifestement contraire est précisément ce que nous appelons l'absurde" (78).

De no admitir estos principios del sentido común se llegaría, dice Reid, a verdaderos absurdos en todos los -- órdenes de la vida. Con una gran ironía escribe en un momento de su obra lo siguiente: "Nous avons toujours cru jusqu'ici que la pensée supposait un être pensant, la trahison un traî- tre, l'amour un amant. Tout cela n'est que fumée, erreur et

mensogne. Aujourd'hui il est démontré qu'il peut y avoir de la trahison sans trâite; de l'amour sans amant; des lois sans législateur; des crimes sans coupables..." (79).

A estos absurdos llegaríamos de no seguir la -- fuerza del sentido común que nos impulsa, por ejemplo, a admitir la realidad del sujeto como realidad permanente de todas -- esas manifestaciones.

Sin embargo, cree Reid que esa es una locura vana. El sentido común no nos permite tales conclusiones a las que, -- en estricta lógica de algunos filósofos, tendríamos que llegar.

A estos filósofos y a estas ideas: "Le sens commun, comme un torrent rapide, les entraîne malgré eux; et, en dépit de leur raisonnement et de toute leur philosophie, ils sont -- obligés de croire à leur propre existence et à celle de tout ce que les environne" (80).

Todas sus páginas están sembradas de un afán gran -- de de realismo y de sentido común. Así cuando hace el estudio de cada uno de los sentidos, estudio del que en este momento -- debemos prescindir, lo está como reclamando constantemente. En el fondo, siempre está por medio el problema de la relación en -- tre el espíritu y el mundo material. Este problema reclama, -- también constantemente, la realidad y ejercicio de la fuerza -- del sentido común.

Estas reglas o principios del sentido común se -- nos presentan, por tanto, como las únicas que pueden liberar-- nos de un seguro naufragio en el mar del conocimiento. Con -- ellas, ciertamente, nos encontramos a salvo y seguros. Así se expresa Reid en otro momento de su obra: "Les règles pour pro-- céder en philosophie, regulae philosophandi (el subrayado en -- nuestro), ne sont que les maximes du sens commun, celles que -- les hommes prudents suivent dans la conduite ordinaire de la -- vie. Quiconque prétend philosopher sur d'autres règles, soit -- qu'il s'agisse du monde matériel ou du monde intellectuel, -- court risque de se méprendre et de n'atteindre pas le but où -- il tend" (81).

Notamos, una vez más, la referencia expresa a la



conducta ordinaria de la vida a la hora de hacer referencia a la realidad del sentido común. Notamos también su convicción profunda de que estas reglas son conditio sine qua non para cualquier filosofar. Una convicción que, como antes dijimos, está rayando en una especie de fideísmo.

Con estas reglas nos está permitido interpretar la naturaleza, descubrir lo que hay en las cosas, pues en eso consiste la verdad. En este sentido Reid es declarado defensor del "realismo", en consonancia con toda la corriente de la Filosofía del Sentido Común.

De lo contrario, podemos concluir con Reid, caeremos en el escepticismo más extremado y peligroso. "...et si le sens commun et les principes d'une bonne éducation ne nous prêtent une assistance opiniâtre (terca), il y a cent à parier contre un que nous tomberons dans le scepticisme le plus outré" (82).

Se trata, pues, de una convicción ciega y total. Se acertará, irremediablemente, con ellos; se errará, también por necesidad, sin su ayuda. Así, por ejemplo, filósofo como Descartes, Malebranche y Locke, empeñados en probar la existencia del mundo material, lo han hecho "avec peu de succès", con poca fortuna.

Así se explica aquel grito decepcionante de Reid frente a la Filosofía de tales consecuencias: "Je n'ai plus - pour toi ni foi ni respect; je renonce à ton flambeau: laisse mon âme suivre bonnement la pure lumière du sens commun" (83).

Esta luz del sentido común será la única que nos podrá salvar de las consecuencias nefastas del racionalismo o del empirismo. Caso de oposición entre el sentido común y la filosofía será ésta la que habrá de ceder y desandar el camino, no el sentido común. "Dans cette contestation inégale entre le sens commun et la philosophie, cette dernière aura toujours le dessous, et ne se retirera du combat qu'avec déshonneur et avec perte" (84).

Con una bella metáfora comparativa nos explica -- Reid la relación en que se encuentran el sentido común y la -

Filosofía. Aparece el primero como tronco y raíces de todo el árbol del conocimiento filosófico -se entiende el sentido común y sus principios-. Cualquier Filosofía que no esté apoyada y fundamentada en él, como el árbol en su propio tronco, -cae estrepitosamente al suelo.

La Filosofía queda, por tanto, subordinada al -- sentido común. La razón, en lo que tiene propiamente de racional y reflexiva, aparece determinada por el sentido común, -- que ciertamente es un grado de la razón, pero es el grado precisamente no racional. Con lo cual vuelven a resonar ciertos vientos de posturas fideístas. Este es el sentido de sus sentencias: "Ces règles (du sens commun) ont plus d'antiquité et plus d'autorité que la philosophie" (85).

Esta antigüedad y autoridad no es solamente cronológica con respecto al razonamiento, a la Filosofía, sino - que escapa esencialmente a cualquier posibilidad crítica del mismo. Por tanto, no solamente no le preocupa el justificar - racionalmente estos principios que se nos dan espontáneamente, sino que, por definición quedan excluidos de tal justificación.

"Je conclus enfin que la nature humaine est telle ment constituée que nous sommes forcés de croire à l'existence présente de nos sensations, et à l'existence passée de choses dont nous nous souvenons, comme nous le sommes de croire que deux et deux font quatre..."

"Ceux sont de premiers principes qui ne sont pas du domaine du raisonnement, et qui ne relèvent que du sens -- commun" (86).

En este sentido encontramos algún texto donde el abismo entre el sentido común y la razón aparece mucho más -- marcado:

"La raison et le sens commun sont l'ouvrage du -- même auteur..., il faut aussi que les facultés humaines portent l'empreinte de son divin ouvrier" (87).

La fuerza del sentido común se manifiesta, sobre todo, en la creencia del mundo material, pues cualquier tipo de razonamiento filosófico, cualquier escepticismo que quera-

mos suponer, no sería capaz de derribarnos tal creencia y con vencimiento. No hay tribunal, por encima del tribunal del mismo sentido común, que pueda disponer de mayor autoridad o valor para destruir esta verdad.

"La croyance d'un monde materiel est plus ancienne, et a plus d'autorité que tous les principes de la philosophie; en vain la raison voudrait la réfuter: elle récuse son tribunal comme incompétent..." (88).

Vemos que Reid repite esta idea de una forma casi machacona; el valor de los principios del sentido común se justifica por él mismo, no necesita ningún apoyo reflexivo ni siquiera posteriormente.

Se explica que Reid ataque fuertemente el sistema idealista, la teoría de las ideas, que viene a negar la -- realidad del mundo material y, como consecuencia la realidad de toda ciencia.

"La théorie des idées, semblable au cheval de -- Troie, paraissait quelque chose de fort simple, de fort beau et de fort innocent; mais si ces philosophes eussent su qu'elle portait dans son sein la mort du monde matériel et du monde - intellectuel, la destruction de toute science et la ruine du sens commun, ils n'eussent jamais fait une brèche dans les - remparts de la philosophie pour l'introduire dans son enceinte" (89).

Frente a todo ello Reid opone la convicción de - su sentido común y los juicios que él comporta. Es una convicción que tiene que cumplir dos notas: irresistibilidad y inmediatez. Convicción, por fin, que puede más -aquí es extremado Reid- que cualquier tipo de razonamiento o todos juntos:

"Vilà le genre humain tout entier partagé entre deux opinions contradictoires; d'une côté le vulgaire, étrange à la philosophie et guidé par les instincts primitifs et - inaltérables de la nature; de l'autre, non-seulement tous les philosophes anciens et modernes, mais tout homme que réfléchait. Dans cette grande classification je me trouve à ma ponte du - côté du vulgaire" (90).

Reid establece una oposición demasiado profunda entre el mundo y campo del sentido común y el del razonamiento. Oposición o, mejor, diferenciación y separación que nos autoriza a calificarle de cierto sabor fideísta, como ya le hemos señalado en varios momentos de esta exposición.

Hacemos esta denuncia con toda la intención, pues si de lo que se trata es de exponer su doctrina para poder -- compararla con la del filósofo español J. Balme, nada mejor que sacar a la luz este "fideísmo", para así demostrar que no tiene nada que ver esta afirmación reidiana con la intuición criteriológica profunda del filósofo de Vich. En su momento -- quedó bien claro que a Balme no se le podía acusar por ninguna razón de tal fideísmo. Aparte de que el esquema general de una y otra postura no tiene demasiado que ver, a no ser en -- cuanto a cierta intencionalidad y concomitancia filosóficas. El que utilicen idénticos "términos" de expresión -- "sentido común", etc.--, no quiere decir que sean idénticos sus contenidos.

Este sentido común, y estos principios de sentido común, está claro que no son los de Balme.

¿Cuáles son estos principios? El distingue entre verdades necesarias --las contrarias son imposibles--, y verdades contingentes --admiten la posibilidad de la contraria--.

Cada una de las clases comprende "primeros principios". Entre los primeros principios de las verdades necesarias están los axiomas lógicos, los axiomas matemáticos y los primeros principios de la moral y la metafísica. Los axiomas morales, nos dice, "me parecen tan evidentes como los de las matemáticas".

Entre los primeros principios metafísicos considera tres que "han sido puestos en cuestión por Hume". El primero es que "las cualidades que percibimos mediante nuestros -- sentidos deben tener un sujeto, que llamamos cuerpo, y que los pensamientos que estamos conscientes de tener deben tener un sujeto, que llamamos mente" (Essays, 8,3,6; II, pág. 339). El segundo es aquel que dice que "lo que comienza a existir debe

tener una causa que lo produce" (Ibidem, pág. 342). Y el tercero, que "a partir de las marcas o señales del mismo en el efecto, puede inferirse el designio o inteligencia en la causa" (Ibidem, pág. 352) (91).

Entre los primeros principios de verdades contingentes nos encontramos con aquel según el cual "las cosas que recuerdo distintamente sucedieron realmente" (Essays, 6,5,3; II, pág. 304), con que "las cosas que percibimos distintamente mediante nuestros sentidos existen realmente, y son las que percibimos que son" (Ibidem, pág. 308), con que "las facultades por medio de las cuales distinguimos la verdad del error no son falaces" (Ibidem, 6,5,7; pág. 314) y con que "en el ámbito de los fenómenos de la naturaleza lo que va a ser será igual a lo que ha sido en circunstancias semejantes" (Ibidem, 6,5,12; pág. 328) (92).

Estas verdades contingentes son evidentes en el sentido de que tenemos una propensión natural a creerlas. "Es de tal modo evidente que no necesita prueba el hecho de que todos los hombres se inclinan por naturaleza a prestar una confianza implícita al testimonio de sus sentidos, mucho antes de que estén predispuestos por los prejuicios de la educación o de la filosofía" (Essays, 6,5,5; II, pág. 308) (93).

¿Son susceptibles de prueba estos primeros principios, por ejemplo el de la validez de la memoria? Reid no piensa que lo sean.

"Los primeros principios no pueden demostrarse; de otro modo no serían tales. Se conocen por medio de la intuición. Pero Reid no da, me parece, una explicación clara del modo o modos en que llegamos a conocer estos primeros principios" (94).

Reid habla, pues, de "principios de creencia en la naturaleza humana, de los que no podemos dar otra explicación sino la de que resultan necesariamente de la constitución de nuestras facultades" (Essays, 6,6,6; II, pág. 341).

"Por consiguiente, lo que yo sugiero es que Reid afirma la existencia de un gran número de primeros principios de distintos tipos sin dar una explicación inequívoca del sen

tido o sentidos precisos en los que se dice de ellos que son - evidentes por sí mismos, que son primeros principios y que forman parte de la estructura de nuestra naturaleza" (95).

Su tesis consiste en que la Filosofía ha de basarse en la experiencia y que si llega a conclusiones paradójicas que contradigan la experiencia común y entren en conflicto con las creencias, en las que todos, incluso los escépticos, basan de modo necesario su vida práctica, debe de haber en ella algo equivocado.

Queda claro, eso sí, que Reid no se adhiere siempre al sentido común, si por tal entendemos la opinión corriente del hombre de la calle. Pone, como ejemplo bien significativo, el caso del "color" que, si no se está versado en la filosofía, se creará que es una cualidad o modificación de los cuerpos sin más.

#### CONCLUSIONES

Después de esta exposición del pensamiento de Reid sobre el sentido común, sobre su valor y sus principios, y con el fin de facilitar una mirada de conjunto que mejor se pueda comparar con la filosofía de Balmes, resumimos en algunos puntos sus aportaciones principales.

- 1) Reid es uno de los representantes típicos de la corriente llamada "Filosofía del Sentido Común"
- 2) Es muy significativo que a los principios primeros, principios del sentido común, los llame comúnmente: "creencias". Este mismo nombre nos indica que su posición cede del lado del subjetivismo, e incluso "fideísmo".
- 3) El sentido común y sus principios aparecen como el tronco y raíz de todo el árbol del conocimiento. No es un criterio más entre varios, en una relación de armónica igualdad, sino el prima-

rio y fundamental sobre el que se monta el resto del conocimiento.

4) Este intento filosófico aparece como un esfuerzo por salvar a la Filosofía de dos errores igualmente funestos: el empirismo, por un lado, y el idealismo, por otro. Por eso esta Filosofía tiene mucho más de defensa desesperada y apologética -- que de elaboración y creación positiva.

5) Insiste, por principio, en que el sentido común y sus principios se justifican por ellos mismos. Ni es posible ni necesitan de otra justificación, sino que lo que se les oponga sólo tendrá un nombre: lo absurdo. Otra vez, según la fuerza y alcance de esta convicción, tenemos que notar aires de fideísmo.

6) El sentido común, que es el primer grado o pel daño de la razón, no es que se oponga o se tenga que oponer al segundo grado de la razón, a lo estrictamente racional. Pero, entre uno y otro, establece Reid un abismo tan marcado que casi contra dice su afirmación primera.

7) Ciertas experiencias con las que denomina al sentido común, como por ejemplo: "lumiére", "don que le ciel seul peut donner", etc., indican tam bién esta postura fideísta que venimos señalando.

8) A la hora de la explicación y valoración del sentido común, y aunque no exclusivamente, el autor insiste demasiado en el mundo de la ética, de la conducta.

9) La última razón del porqué de la aceptación de este sentido común y sus principios es porque cada uno somos testigos de ello y, no cree Reid, se pueda uno liberar de su propia fuerza .

10) Admitimos el conocimiento que tiene del P. Bu

ffier, de hecho hemos visto que lo cita en algún momento, también la coincidencia en el intento - filosófico que pretenden ambos, pero no creemos que se pueda establecer por ahora la exacta influencia del francés en sus obras. Lo cual no -- quiere decir que no podamos colocar a los dos, y con todo derecho, dentro de la Filosofía del Sen tido Común; Filosofía que se apoya en la fuerza de unos primeros principios fruto del sentido co mún, fruto de la primariedad de la naturaleza hu mana, y que son origen y fundamento de cualquier otro razonamiento humano, y de cualquier otro co nocimiento científico.

Este resumen de sus principales intuiciones y pro puestas nos autoriza a poder concluir que, si bien es cierto que Jaime Balmes conoce y valora la filosofía escocesa por lo que tiene de "seguridad", de "salvación", del naufragio al -- que la estaban llevando el empirismo exagerado, por una parte, y el racionalismo exagerado, por otra, y también que utiliza expresiones bien parecidas, y a veces idénticas, como el recurso constante al "sentido común", que fue ciertamente toda una corriente de opinión en el siglo XVIII y XIX como el único me dio de salvar la auténtica Filosofía, no es menos cierto que el sentido profundo del "instinto intelectual" de Balmes, su naturaleza, su dimensión y alcance, sus propios principios o verdades, la justificación que pueden y deben tener estas mis mas verdades, su alejamiento de cualquier sombra de fideísmo, no nos permiten el poder calificar a Balmes como un seguidor de la Filosofía escocesa, concretamente de la Filosofía de -- Reid, y como consecuencia, como un seguidor de la llamada corriente de la Filosofía del Sentido Común.

Si tradicionalmente se decía -Escolástica- que - el "hombre ve" los primeros principios o verdades, es decir, las intuye, dentro de la filosofía escocesa, tal y como la he mos visto en uno de sus mejores representantes, habrá que de-



cir que el "hombre las cree" -subjetivismo-. Balmes estaría - en una posición intermedia, pues su "asenso irresistible" viene, de alguna manera, exigido desde las condiciones propuestas por el enunciable.

Cerramos con estas palabras de R. ROQUER:

"Los escoceses según dice Jouffroy sostienen que estas verdades son - indemostrables y que es igualmente absurdo quererlas probar que - intentar combatirlas. Kant había querido establecer que estas verdades que constituyen nuestra razón con algo más que verdades humanas, que son verdades, para todo sujeto agnoscente. No lo consiguió, pero sus sucesores siguieron con el mismo empeño. Reid, Dugald Stewart, opinan que un tal empeño es contradictorio. Balmes se separa evidentemente de su trayectoria, y cree, como hemos visto, -- que la razón humana puede hallar el aliquid inconcussum de Descartes, o lo absoluto de los pensadores alemanes; para constatarlo, - al menos, no para poseerle en esta vida" (96).

Hemos centrado nuestra exposición de la filosofía del sentido común de la Escuela escocesa en la persona de Reid, puesto que él es el iniciador y principal representante. Se ha dicho que solamente Reid y Beattie pueden ser considerados como representantes de esta corriente en sentido estricto. La afirmación, que es exagerada si la tomamos en un sentido restringido, puede admitirse en cuanto que son los dos filósofos escoceses que teorizan más, y con mayor originalidad, - sobre el sentido común.

Beattie concentra su punto de vista en estas afirmaciones que definen el sentido común:

"Power of the mind which perceives truth, or commands belief, - not by progressive argumentation,

but by an instantaneous, instinctive, and irresistible impulse; - (el subrayado es nuestro) derived neither from education nor from habit, but from nature; acting independently on our will, whenever its objects is presented, according to an established law, and therefore properly called Sense; and - acting in a similar manner upon all, or at least upon a great majority of mankind, and therefore properly called Common Sense"(97).

La definición que nos ofrece coincide con lo que hemos estudiado en Reid; se trata de un impulso instantáneo, - instintivo e irresistible. No solamente no es fruto de ningún tipo de justificación racional, sino que está más allá de ella y no la necesita. La definición, por otro lado, nos recuerda bastante a la que el P. Buffier da sobre el sentido común.

Frente a esta corriente la filosofía de Balmes merece juicio diferente:

"Il primo problema fondamentale -- della filosofia è quello della certezza, che il Balmes intende risolvere con il ricorso alla coscienza, alla evidenza e al senso comune, intenso come "istinto intellettuale", e non sentimentale o sensibile, come in Reid o in Hamilton" (98).

#### EL PENSAMIENTO DE LLORENS Y BARBA

El eslabón de España, dentro de la corriente de la Filosofía del Sentido Común, lo encontramos representado en la figura del ilustre profesor catalán Llorens y Barba.

Llorens nace en Vilafranca del Penedés en 1820 y muere en Barcelona en 1872. Dedicó sus mejores años al estudio y enseñanza de la Filosofía en la Universidad de Barcelona. No publicó nada en vida, pero sus lecciones quedaron en los archi

vos de la Facultad en texto taquigráfico.

Como homenaje póstumo a Llorens y Barba, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona publicó en 1920 tres volúmenes que recogían sus lecciones.

Llorens aparece como heredero de la corriente de la Escuela escocesa, fundamentalmente en la versión de Hamilton (\*) a quien cita constantemente.

La Gran Enciclopedia Catalana enjuicia así la -- obra y pensamiento de Llorens y Barba:

"... la seva filosofia es fonamentada en la psicologia, entes a la manera de la ideologia. Aquesta consciencia té un vessant individual i un vessant collectiu. El collectiu s'expressa en el sentit comú, que es transforma, així, en element -- provador de la veritat. El sentit comú, quand una cultura ha arribat a la maduresa, pot prendre la forma de manifestació de l'esprit nacional. Seguí fonamentalment c'escocesa del sentit comú, en la versió de Hamilton ..." (99)

La cita nos interesa, sobre todo, en su última -- parte donde, de forma clara, nos presenta a Llorens como heredero de la escuela escocesa de Hamilton.

---

(\*) Guillermo Hamilton nace en Glasgow en 1788, muere en Edimburgo en 1856. Barba dice que fue el de más vasta erudición filosófica de la escuela escocesa. Su primer escrito fue sobre la Filosofía de Cousin. Fue profesor de Lógica y Metafísica en la Universidad de Edimburgo. Sus "Lección de Metafísica y de Lógica", que compuso en el primer año de enseñanza, fueron publicadas después de su muerte por Mansel. En 1856 publicó las obras de Reid con notas y comentarios.

Llorens y Barba es, en España, representante genuino de la Filosofía del Sentido Común. Tratamos de exponer las líneas fundamentales que consolidan su pensamiento, sacadas de sus "Lecciones de Filosofía" (100).

La primera verdad que tenemos que destacar en él es que esta Filosofía, a diferencia de otras Filosofías y -- otras ciencias, toma al hombre en su integridad.

"La Filosofía del Sentido Común no mutila así al hombre, sino que lo toma en su integridad (nos referimos al - hombre interior, pues no hablamos del hombre físico)"(101).

En segundo lugar, constata el fracaso repetido - de las hipótesis metafísicas, señalando como razón el no haber estado de acuerdo con los hechos averiguados.

Por ello la Filosofía del Sentido Común, renunciando a toda hipótesis, quiere construirse sobre verdades -- averiguadas y comienza por examinar al sujeto cognoscente:

"Pasando revista al acto cognoscitivo desde su - forma más sencilla a su combinación más intrincada" (102).

El punto de apoyo, que no nos es permitido abandonar si hemos de ir seguros, es nuestra conciencia. Es nota fundamental de esta Filosofía. Tan fundamental como lo es la cuestión de la certeza y de las creencias.

Llorens y Barba nos dice de una y otras:

"La cuestión de la certeza es capital en Filosofía y bien lo reconoce nuestro Balmes cuando elige para esta cuestión el primer capítulo de su Filosofía Fundamental..." (103). "Este es el dato fundamental de la doctrina del Sentido Común: la existencia de creencias intransformables" (104).

Hemos hecho dos afirmaciones suficientemente graves dentro del pensamiento de Llorens. Afirmaciones que, si bien luego trata de explicar, van a configurar su Filosofía - desde el primer momento. El dato de las "creencias intransformables" es básico.

Pero si apelamos a una mera creencia, acto subjetivo y oscuro por definición, ¿cómo garantizar el criterio de verdad, invariable por principio? Llorens recurre a la necesi-

dad de que tenemos conciencia en esos mismos juicios. Necesidad que no parece se pueda destruir por ningún criterio contrario: "Según esta doctrina, cuanto más analizamos un acto cognoscitivo, cuanto más buscamos sus elementos primarios, cuanto más cotejamos el efecto que éstos obran en nosotros, tanto más convenimos en que el fundamento del conocimiento humano merece mejor el nombre de creencia (acto oscuro y subjetivo) que no - el de conocimiento (acto perspicuo y objetivo). De manera que unos implícita, otros explícitamente han reconocido un lema de un filósofo arábigo, Algazel de Bagdad: radix cognitionis fides" (105).

El texto nos manifiesta el pensamiento claro del autor: la raíz del conocimiento está en la "fides", en la creencia primaria y espontánea que nos asiste.

En esta línea de interpretación, Llorens y Barbacede demasiado en favor de la "creencia" cuando viene a afirmarnos que aquí tenemos una aplicación genuina del "crede ut intelligas" (máxima de S. Anselmo) en sustitución del "intellige ut credas" (máxima de Abelardo), que a "tantos ha extraviado y de la cual han resultado los sistemas racionalistas" (106).

En esta interpretación a penas nada queda para lo estrictamente racional sino es el juego y combinación de unos datos que "oscura y subjetivamente" tenemos que aceptar. La conciencia nos manifiesta y establece "estas creencias" como - el último criterio de la verdad filosófica. Es esta, como nos dice el autor, la última alegación filosófica que podemos ofrecer para cualquier tipo de conocimiento.

Frente al planteamiento de Balmes donde aparece - el "conocimiento" como fruto último de la armónica conjunción del sentido íntimo, el principio de evidencia y la fuerza del instinto intelectual, aquí se nos muestra una facultad, origen de una primeras verdades, verdades "inexplicables" e "incomprendibles", y que son el origen de todo conocimiento.

Este es todo el esquema que nos ofrece, en el fondo, Llorens y Barba. Las verdades se nos dan como hechos para ser creídos o admitidos, no para ser explicados, ni entendidos,

ni comprendidos.

"Nuestros datos no son construcciones nuestras, - son datos, hechos que la conciencia nos ofrece para se admitidos, y a esa admisión la llama Hamilton creencia, es decir, - por tomarlos con completa confianza, que no como conocimientos en sentido estrictísimo como son los obtenidos por inducción o experiencia" (107).

Esta incompresibilidad no se le presenta a Llorens como una dificultad, sino que, siguiendo a Hamilton, dice que hacer de la incomprensibilidad de un dato de la conciencia un argumento contra su verdad es el mayor de los absurdos; es, por el contrario, su propia fuerza.

Con una comparación nos dice que pedir esa comprensibilidad es como si exigiéramos que la luz que nos ilumina necesitara de otra luz que la iluminase a ella. Nos encontramos, pues, en la misma luz.

"De los primeros principios sabemos (dice Hamilton) el qué, no sabemos el cómo. Sabemos que existen en nosotros; cómo existen, la manera cómo se producen, todo esto lo ignoramos profundamente" (108).

Por eso puede definir la Filosofía, siguiendo también el pensamiento de Hamilton, como la "explanación" y la "aplicación" de las verdades constitutivas y normales que la conciencia nos revela inmediatamente, es decir, de las verdades del "sentido común".

En estas ideas se refleja y continúa perfectamente la tesis de la Filosofía escocesa, según la cual todo se - reducía, en el orden del conocimiento, a ser prolongación o - desarrollo de unos primeros principios, nacidos espontáneamente, y que venían a ser raíces y troncos de todo el árbol del conocimiento. Llorens y Barba, a este respecto, parte e insiste en la misma convicción de los escoceses: convicción que no podemos demostrar, pero que tampoco ignorar o negar.

Las palabras que citamos a continuación nos muestran bien claramente el pensamiento de este autor, y, por -- otra parte, su distancia del sentir de Balmes en el problema

del conocimiento. Lo que para el filósofo de Vich aparece como un criterio más, con la primariedad y absolutez que le que ramos conceder, para Llorens es único fundamento: "Se ha de - determinar el instrumento que nos sirve para lograr este fin (conocer la verdad) de la Filosofía, y este instrumento en lu gar de decir que son nuestras facultades cognoscitivas, Hamil ton ..., no ha dejado de expresar aquí como en otras partes: el fundamento o instrumento de nuestro conocimiento es la con ciencia" (109)

El texto tiene un claro sabor reidiano, un marca do acento subjetivista, como lo vimos en el filósofo escocés.

El valor de estos primeros principios no es sola mente un valor subjetivo, que quede reducido al mero ámbito - de la conciencia, de lo interior, de "lo que aparece". Se ex tiende al mundo exterior, a la correspondencia real de lo in- terior con lo exterior, de lo que "aparece" con lo que "es". Porque una cosa son esos datos de conciencia, esos datos pri- mitivos considerados como fenómenos interiores, y otra cosa - son esos mismos datos en cuanto que se les considera como tes timonio válido de algo que está fuera de ellos.

Admitimos esta correspondencia y no podemos ni - necesitamos alegar otro dato que el testimonio de nuestra pro pia conciencia.

Diríamos de una forma concisa que un hecho primi tivo es éste: el principio de la existencia del mundo exterior. La fuerza de este principio se corresponde, por ejemplo, con la fuerza y valor del principio de causalidad o de substancia.

"Todos decimos que aceptamos este dato de nuestra conciencia, a saber: que el mundo exterior existe tal como lo conocemos, porque reflexionando acerca de este dato cognosciti vo, vemos que está acompañado constantemente de esta creencia, y sin esta creencia no hacemos más que desfigurar el acto cog noscitivo. Es falso, pues, que nosotros no tengamos certidum- bre de la existencia del mundo exterior" (110).

Otra cosa es que, en un segundo momento, estas - creencias puedan o deban ser reflexionadas. Llorens y Barba -

admite la posibilidad y la necesidad, y con ello intenta salvar sus pensamientos del "fideísmo". Ahora bien, en unos planteamientos y soluciones tan radicales, tan desde dentro, de donde ha de surgir todo el árbol del conocimiento, parece que no nos podemos liberar de una petición de principio, cosa que, por otro lado, él rechaza por principio.

Quizás habría que decir que, en este tema, el fondo verdadero de su pensamiento no coincide con la formalidad de sus palabras.

"No se excluyen, pues, el procedimiento noético y el discursivo; no nos abrazamos a un fideísmo... Nada de esto".

"Esta doctrina no excluye las pruebas de estas verdades (de sentido común) en segunda instancia..." (111).

Con esta claridad se expresa Llorens a este respecto. Cabe el discurso, la reflexión, sobre las creencias. Surge la pregunta: si las creencias son la base y el fundamento de todo acto cognoscitivo, y no se admiten otros criterios, ¿cómo o dónde apoyar algún otro principio de reflexión sobre estas verdades? Si en ellas mismas..., entonces estaríamos en una petición de principio, no habríamos dicho nada nuevo, no tendría ningún valor ese aparente nuevo proceso noético. No nos salvaríamos de un cierto fideísmo. Si no es así, entonces se nos hunde todo su pensamiento, caería por su base todo el planteamiento y solución que nos ha ofrecido hasta el momento.

Con esto no estamos negando la posibilidad de la reflexión posterior; estamos preguntándonos por su valor y justificación crítica. Se trata de saber si el valor crítico de esta reflexión nos lleva más allá del de las creencias o no. Creemos entender, por toda la exposición, que no.

En otro momento de su exposición nos define esta Filosofía con las siguientes palabras: "La doctrina del sentido común no es una apelación a las creencias vulgares, no es una protesta contra todo trabajo filosófico, es simplemente una apelación de las conclusiones de una filosofía particular a los principios universales de toda filosofía, principios que



por hallarse en todos los hombres y por conocerlos todos los - hombres, o al menos estar en condiciones de conocerlos, y por ser conocimientos inmediatos, se llaman de sentido común" (112)

Llorens examina las notas que ha de cumplir un - principio para calificarlo de "principio del sentido común".

La primera característica es la incomprensibilidad. No se ha de tomar esta incomprensibilidad como sinónimo de oscuridad o ceguera, sino todo lo contrario, significa que es la última razón, la última palabra, que podemos dar para la justificación de tal principio. Esto lo hacemos ateniéndonos inmediatamente al testimonio de nuestra conciencia. Esta "última razón - es incomprensible" (113).

La segunda característica es la simplicidad. Estos principios no aparecen como el fruto de otros ni pueden descomponerse en otros más sencillos. Ellos son los primeros y son primarios, es decir, origen de cualquier otro.

Señala luego la necesidad tanto en su aceptación como en el contenido. Necesidad que se cumple, especialmente, - en la aceptación del mundo exterior.

Junto a la necesidad insiste en la universalidad. Universalidad de los principios y universalidad en cuanto a los hombres.

Son también específicas la evidencia y certeza comparativas. Estas son las palabras de Llorens: "Dice Hamilton que estas notas nos presentan muy claramente la diferencia entre lo que es el sentido común y lo que no lo es. Las proposiciones de sentido común, o sea las primarias, como dice Buffier, son tan claras que no puede probarse por otras que lo sean más, y con esto parece que tenemos bastante para no buscar mayor explicación de este carácter. No necesitan prueba, decimos, ni la admiten, porque traen consigo ya lo que nos da la prueba; no la admiten porque son tan claras y tan ciertas que no pueden probarse por otras que lo sean más" (114).

El texto resume bellamente el pensamiento del autor sobre estas primeras verdades o creencias. Son datos que se nos ofrecen no para ser explicados, sino fundamentalmente para

ser creídos. Y en esa creencia va incluida toda la fuerza necesaria para aceptarlos por sí mismos y como origen de todos los conocimientos.

Podríamos definir el "sentido común", siguiendo fielmente el pensamiento de la escuela escocesa, como la realización del primer grado -Reid- de la razón, es decir, como conjunto de una serie de conocimientos caracterizados por su inmediatez y espontaneidad. Conocimientos que, además de ser originales, son originarios de todos los demás.

Los tres primeros principios que señala son los siguientes: el principio de contradicción, como ley suprema de todo pensamiento, el principio de sustancia, que supone que todo accidente tiene una sustancia, y el de causalidad, que afirma que no hay efecto sin causa.

Estos principios, por su aplicación directa a la existencia, no solamente son principia cognoscendi, sino también principia essendi.

De no admitir estos primeros principios le parece a Llorens que habríamos de recurrir a una especie de proceso in infinitum totalmente incomprensible e inaceptable. Si muchos de nuestros conocimientos se pueden resolver en otros más sencillos y anteriores, y esto es bien cierto, no de todos podemos decir lo mismos. No todos los conocimientos, nos dice el autor, son de segunda mano. (115)

La convicción de Llorens no puede ser más explícita: "A esto sólo podemos responder diciendo que como elementos de nuestra construcción mental, como condiciones esenciales de nuestro conocimiento, no pueden dejar de ser aceptadas como -- verdaderas. Suponer su falsedad, sería suponer que hemos sido creados capaces de inteligencia sólo para que fuésemos víctimas de la ilusión; que el Autor de nuestra existencia es un -- ser que nos engaña, y que la mentira es el fundamento de nuestra naturaleza. Mas esta suposición tan gratuita es manifiestamente ilegítima. Es evidente que los datos de nuestra conciencia primitiva han de ser admitidos como verdaderos en primera instancia; y sólo en el caso de que quedase probada su false-

dad, nos sería lícito negar en segunda instancia la autoridad de los mismos".

Llorens en este sentido va más allá que los escoceses, más allá que Reid, pues recurre al mismo Autor de nuestra naturaleza. Este recurso a Reid le parecía, evidentemente, exagerado.

Estos principios, mirados desde el punto de vista de la pura conciencia, son inquebrantables al más riguroso escepticismo. Este era ya el sentir de San Agustín cuando escribe lo siguiente: Nihil intelligenti tam notum esse quam se sentire, se cogitare, se velle, se vivere. Y es también la expresión del principio cartesiano: Cogito, ergo sum.

No solamente esto, sino de cara también a la realidad de lo que representan, de cara ser testimonios válidos de algo más de sí mismos como puros fenómenos.

Sobre esta doble y fundamental afirmación hay -- que añadir que no se desautoriza la prueba que intente manifestar, noéticamente, que tales principios son dignos de crédito.

Así concluye Llorens: "Preguntar cómo es posible un hecho inmediato de conciencia, equivale a preguntar cómo -- es posible la conciencia humana y para satisfacer a esta pregunta, deberíamos tener una conciencia superior a la cual sometiésemos las operaciones de la que ahora tenemos. Si pudiéramos contestar a esta pregunta "verdaderamente seríamos como dioses" (117).

Llorens y Barba resume sus investigaciones en -- una serie de proposiciones que, por su interés, transcribimos íntegramente.

1ª El fin de la Filosofía es la verdad y la conciencia es el instrumento y el criterio de su adquisición. En otros términos: La Filosofía es la explicación y aplicación -- de las verdades constitutivas y normales que la conciencia -- nos revela inmediatamente.

Balmes podría coincidir con una parte de esta -- afirmación, pero no con toda ella. Que la verdad sea el fin --

de la Filosofía también lo suscribiría él. Pero que ésta, la - Filosofía, no sea más que la explanación de unas verdades que la conciencia nos ofrece de una forma inmediata, esto ya no - coincide con el pensamiento de Balmes. La Filosofía para él no es solamente el "explanar" o "aplicar" una serie de verdades, - es también una justificación racional de tales verdades. No es solamente la expresión de una subjetividad que se nos ofrece - espontáneamente, es la elaboración objetiva que trascienden el puro orden de lo subjetivo.

También es cierto que la conciencia se nos ofrece como criterio e instrumento "sine qua non". Balmes también lo afirma. Pero no lo es que sea solamente ella el instrumento o criterio de conocimiento. La conciencia tiene que ser auxiliada por otros criterios, que, por cierto, gozan del mismo valor y primariedad. Aquí se nos muestra una gran diferencia entre - lo que es y significa la llamada Filosofía del Sentido Común y el modo concreto de entender Balmes estos mismos problemas del conocimiento.

Aquella armonía de criterios que Balmes consideraba fundamental, como fundamental era la diversidad de los -- mismos, no cabe compararla con esta interpretación, con esta - "conciencia" que se nos muestra como criterio e instrumento de toda verdad.

2ª La Filosofía depende enteramente de la conciencia, pues sin la veracidad de ésta sería de todo punto imposible.

Este segundo principio o conclusión es todavía -- más tajante. Conviene también compararlo con el pensamiento -- del filósofo de Vich.

También Balmes nos puede decir que la Filosofía - depende del testimonio de la conciencia y que sin la veracidad de ésta todo se arruina. Pero, ¿podría decirnos del mismo modo que depende de ella totalmente? ¿no hay otros criterios igualmente esenciales al conocimiento y al ser de la Filosofía? Estos interrogantes hay que responderlos en el sentido de que -- Balmes no puede estar de acuerdo con esa exclusividad, con ese

"totalmente", con que Llorens apela al valor y testimonio de la conciencia.

En su momento ya vimos el valor que daba Balmes al "ver", a la "evidencia", a las condiciones que se requieren para que nuestro "instinto intelectual" venga a actuar. Todo ello supera los límites de la conciencia, por más que éstos los quisiéramos agrandar.

3ª La conciencia ha de tenerse por verdadera -- hasta que se pruebe que es falsa. Sin embargo, esta prueba -- se nos presenta problemática, pues, en el fondo, ha de salir de la misma conciencia, de la contradicción de su propio que hacer. Este solipsismo no se ve cómo no ha de caer inevitablemente en un círculo vicioso.

En este punto también hemos de decir que Balmes no queda recluido en "esa esfera subjetiva". Es bien significativo un texto de Balmes a propósito de la diferencia real entre "sensaciones interiores" y "sensaciones del exterior".

"Si existen objetos exteriores, si mis sensaciones son producidas por ellos, se ve claro que estarán sujetas a las condiciones que los mismos les impongan; pero si mis sensaciones no son más que fenómenos internos, entonces no hay medio de explicarlo" (118).

4ª La falsedad de la conciencia quedaría probada por la contradicción inmediata o mediata de sus datos.

Si nos reducimos ahora al mero estudio y comprensión de la conciencia, ciertamente que podremos suscribir esta afirmación. La contradicción de uno de sus datos nos probaría la posibilidad de la contradicción del resto, es decir, nos probaría su falsedad.

5ª Probada que fuese la repugnancia de dos datos de nuestra conciencia quedaría destruida la presunción que -- tenemos en favor de la veracidad general de la misma; pues -- si bien por una parte no podemos decir que sea verdad todo --

aquello que no es conditorio, por otra parte una prueba positiva de falsedad en un solo caso basta para que presumamos la falsedad probable de todos los casos, pues la máxima falsus in uno falsus in omnibus lo mismo se aplica a la conciencia humana que a los demás testimonios.

Después de lo dicho en la proposición anterior, - aquí no tenemos nada que añadir.

6ª Todas las tentativas que se han hecho para argüir de contradictorios los datos primitivos de la conciencia, han sido completamente vanas; no puede, por consiguiente, argüirse contra la presunción que tenemos en favor de la veracidad de la conciencia y de la posibilidad de la Filosofía. Hasta ahora ha sido imposible una subversión original, universal y dogmática del conocimiento humano.

Con Balmes tendríamos que distinguir aquí una doble realidad. Por un lado, y en esto insiste él muchísimo, es cierto que ninguna tentativa, ni siquiera la de los escépticos más radicales, ha podido ni puede dar al traste con la conciencia en sí, con la conciencia como mínimo criterio de verdad, - aunque no fuese más que de la existencia de ella misma.

Siguiendo en la más rigurosa lógica de "esta conciencia" y sus principios Balmes podría admitir la posibilidad de una aparente Filosofía, de toda una argumentación que es válida ahí, en el ámbito de la conciencia, de lo puramente ideal.

Balmes no podría suscribir esto mismo si lo queremos aplicar a la Filosofía en sí, al campo de lo real. Es más, la misma razón habrá de juzgar si todos esos datos primitivos de la conciencia soportan o no su examen, sus exigencias.

Por tanto, también en este punto podemos ver la distancia que separa a estos dos pensadores catalanes.

7ª Ningún filósofo ha negado formalmente la veracidad de la conciencia, ni ha desconocido su autoridad; pero son pocos lo que se contentan con aceptar y seguir consecuentemente sus dictámenes. En lugar de acudir humildemente a la conciencia para sacar de ella las doctrinas y sus correspon-

dientes pruebas, los filósofos sistemáticos sólo la han consultado para descubrir en ella sus opiniones preadoptadas.

Siguiendo a Balmes habría que decir en este punto lo siguiente. Si algunos filósofos han pecado por defecto, es decir, por no prestar toda la atención que la conciencia - se merece en ella misma, él, Llorens y Barba, pecaría por exceso, es decir, por conceder demasiado al testimonio y valor de la conciencia.

Frente a este modo de entender el testimonio y - valor del criterio de conciencia Balmes se expresa así:

"El testimonio de la conciencia, - considerado en sí mismo, se limita de tal modo a lo puramente interno, que por sí solo nada vale para lo externo; ya sea para el - criterio de la evidencia, ya para el de los sentidos".

"El testimonio de la conciencia - es fundamento de los demás criterios, en cuanto es un hecho que - todos ellos han menester y sin el cual son imposibles".

"De la combinación de la conciencia con el instinto intelectual - nacen todos los demás criterios".  
(119)

Las posiciones son, por tanto, diferentes en este punto.

8ª La primera consecuencia de esto ha sido la - multiplicación de los sistemas filosóficos en todas las aberraciones de la unidad de la verdad que pueden concebirse.

Comparten ambos filósofos la escandalosa multiplicación de sistemas de Filosofía. Pero, una vez más, discrepan al señalar la causa del mal, que para Balmes es más amplia que para Llorens y Barba.

9ª La segunda consecuencia ha sido una negación virtual de la posibilidad de la Filosofía. En efecto, suponiendo ésta la veracidad absoluta de la conciencia, todos los sistemas que han admitido la hipótesis de la falsedad de algún -

dato primitivo, han invalidado con esto el crédito de la misma y han puesto en las manos de los escépticos las premisas para subvertir la Filosofía a lo menos en cuanto está representada por dichos sistemas.

10ª Aunque la Historia de la Filosofía sea en gran parte la historia de las variaciones y de los errores -- del entendimiento humano, conocida la causa de estas variaciones podemos tener una esperanza fundada en el futuro destino de las especulaciones filosóficas. La Filosofía no ha tenido consistencia por no estar basada en los dictámenes de nuestras creencias naturales y primitivas. Puesto que la verdad es universal y la naturaleza una, la Filosofía no ha de hacer más que volver a la conciencia natural y volverá a la unidad de la verdad...

También Balmes, y a pesar del llamado escándalo de los sistemas de Filosofía que se han ido como invalidando unos a otros, comparte una gran esperanza de cara a la empresa de la Filosofía, al encuentro y descubrimiento de la verdad. Se separa de Llorens en el fundamento en que se apoya esta esperanza, pues aquí son únicamente las "creencias naturales y primitivas", al estilo de la Escuela escocesa.

Para Llorens esto será posible si atendemos a estas máximas:

- 1ª No admitir más que los datos originales de la conciencia o sus consecuencias legítimas.
- 2ª Abrazar todos los datos originales de la conciencia y todas sus consecuencias.
- 3ª Exponer cada uno de estos datos en su integridad, sin torcerlos ni mutilarlos, señalando a cada uno el lugar que le corresponde, sea de preeminencia, sea de subordinación. (120)

La Filosofía del Sentido Común de Llorens y Barba consiste, por tanto, en una apelación a las convicciones naturales del género humano, convicciones o creencias primitivas que se justifican desde y por la propia conciencia y que



se nos manifiestan como el instrumento o camino seguro para la verdadera Filosofía.

Poco tiene que ver este "sentido común" con el -- "sentido común" o "instinto intelectual" de Balmes, que se nos ofrece como la base de la razón, la fuerza por la que ésta, y cualquier facultad, tiende a desarrollar el propio dinamismo - en las condiciones correspondientes.

Llorens quiere liberar positivamente a su Filosofía de toda acusación de "fideísmo" o "instinto ciego". Pero, - dado que inclina totalmente la balanza del lado de lo subjetivo, de la conciencia, no vemos cómo se puede liberar de tal peso. Así hemos de interpretar, por ejemplo, estas afirmaciones: "El Sentido Común es como la ley común, tanto el uno como la - otra pueden alegarse como regla universal de decisión; pero la determinación del contenido de esta regla se ha de dejar en el primer caso para el jurista y el segundo para el filósofo; y - aunque en ambos casos todo hombre puede ser citado como testigo, ya de la costumbre, ya del hecho, ni en uno ni en otro caso puede permitirse que cualquiera obre como abogado o como -- juez" (121).

En otro de los apuntes de Llorens podemos leer la siguiente definición del Sentido Común: "El Sentido Común equi vale al conjunto de conocimientos o convicciones (creencias) - que encontramos en nosotros, recibimos de la naturaleza que to dos poseemos y por los cuales examinamos la verdad de nuestros conocimientos y la moralidad de nuestras acciones. Nos sirven de piedra de toque" (122).

Nos parece el mejor resumen y la mejor definición que podíamos dar del Sentido Común. Válida, por otra parte, pa ra todos los filósofos -P. Buffier, Escuela escocesa- que -- caen bajo la Filosofía del Sentido Común. Inválida asimismo, - para calificar y definir la Filosofía de Jaime Balmes, aunque haya puntos de contacto y semejanza.

Hemos encontrado alguna afirmación que parece incide directamente en una interpretación al estilo de Balmes. Y es cuando nos dice que el "sentido común es el mismo entendi- miento, ..., en su acción primitiva, más fundamental, más mis-

teriosa" (123). Estas palabras, ciertamente, podríamos interpretarlas en un sentido semejante a como Balmes interpreta su "instinto intelectual".

Pero estas palabras han de ser interpretadas a la luz de otras que cita a continuación: "El instinto es la facultad que ejecuta ciegamente, sin saberlo, una obra de inteligencia. No está mal aplicado el significado instintivo al juicio que por no resultar de ningún acto de conciencia anterior puede compararse con los productos del instinto animal, - por ser un efecto inteligente de una causa que en cuanto a no sotros se ignora a sí misma" (124).

Los nombres con que Llorens designa estos principios son los siguientes: sentimientos de verdad, creencias, instintos, revelaciones, hechos o datos. En algún momento habla también de "prenociones" y "sugestiones".

En el intento filosófico, salvar a la Filosofía, principalmente de las amenazas del idealismo y del escepticismo, coincide Llorens con Balmes y, por supuesto, con el intento francés marcado por el P. Buffier y con el de la Escuela escocesa.

Añadimos todavía algunos textos de Llorens, especialmente significativos de cara a su comparación con el pensamiento de Balmes, pues teniendo a veces una coincidencia de forma son muy diferentes en el fondo: "No podemos alegar otra razón fuera de esta certidumbre en el acto perceptivo, y díga se lo que se quiera acerca del objeto, es seguro -y fiamos es ta proposición a quienquiera meditarla- que la firmeza en el conocimiento es lo que le da valor, no su claridad, porque -- existiendo esta claridad podemos dar por malo el conocimiento, y aun cuando tuviéramos mayor claridad, lo que se ha verificado ahora vendría a verificarse después, y el espíritu no desencausaría hasta que encontrase la firmeza en el acto cognoscitivo" (125).

Es importante subrayar, sobre todo, la afirmación según la cual la "firmeza" es lo que da el valor al conocimiento y no su "claridad". Esto es lo típico de esta Filosofía don

de todo el acento se pone en la "firmeza" de que somos testigos en la propia conciencia.

"De manera que nosotros, para estar seguros de - nuestro conocimiento, no parece que debamos pedir luz, sino - firmeza, lo mismo en el conocimiento intuitivo que en el racional" (126).

"Esto nos confirma en lo dicho: que la claridad no es criterio de verdad y que, según la firmeza que tenemos en el conocimiento, así lo daremos por bueno" (127).

El ejemplo que nos pone Llorens para justificar el valor de esta certidumbre es el ejemplo de la relación del hombre con el hombre. El valor, como se puede ver, es bastante endeble.

"Hay, pues, una relación de la misma índole que la certidumbre, que lleva este mismo nombre de certidumbre: - yo estoy cierto de que Juan a quien conozco bien cumplirá su palabra; estoy cierto de que mañana a tal hora me entregará - tal cosa que me ha ofrecido. Hay una relación aquí, que yo -- afirmo con la misma seguridad con que afirmo la existencia, y esta relación no se llama ni más ni menos que certidumbre. -- También tiene otro nombre que es: confianza, crédito; de aquí, creencia" (128).

"confianza en nuestras facultades, que constituye, en último resultado, la última explicación de la certeza" (129).

La lista de textos podría alargarse; pero, creemos que ya es suficiente para comprobar el fondo del pensamiento de Llorens. Existen unos primeros principios de Sentido Común, principios con una certidumbre inquebrantable y que son el origen del resto de los conocimientos y las ciencias.

### RESUMEN SOBRE LA FILOSOFIA DEL SENTIDO COMUN

En el último apartado de este capítulo queremos - recoger las líneas generales que vertebran la corriente de Filosofía del Sentido Común, y con el fin concreto de hacer una comparación valorativa de Jaime Balmes con el resto de esta corriente.

¿Es Balmes un filósofo más de esta corriente filosófica del Sentido Común? ¿Hasta qué punto comulga con los principios de tal Filosofía? ¿Hay algo de lo que participe y algo en lo que se diferencie? Estos, y otros interrogantes parecidos, queremos que queden suficientemente aclarados.

Digamos, recogiendo ideas ya señaladas, que la Filosofía del Sentido Común corre entre la segunda mitad del siglo XVIII y casi a lo largo de todo el siglo XIX. Si extendemos la denominación hasta el pensamiento del P. Buffier, habría que señalar el año 1724, año de la publicación de su "Traité - des premiéres vérités", como fecha más significativa; si nos reducimos al mundo de la Escuela escocesa, que es la que ha recibido con mayor propiedad este nombre, entonces habríamos de señalar el año 1763, año en que Reid publicó su "Inquiry into the human mind", como fecha especialmente decisiva.

El final vendría señalado con la desaparición de Llorens y Barba.

Podríamos hablar de dos bloques que configuran todo el arco de esta Filosofía. Un bloque propiamente español, - catalán en concreto, y otro extranjero, fundamentalmente escocés.

Aparte de las influencias que se dejaron sentir y que es algo totalmente lógico, de fuera hacia dentro creemos - que se puede hablar, y esto sería lo más propio, de una doble - concomitancia:

-Hablaríamos, en primer lugar, de una concomitancia temperamental. Nos referimos a la inclinación del espíritu catalán hacia los análisis psicológicos (Luis Vives (130) y Ramón Llull) y cierta simpatía al rigor de la lógica, rasgos del

"buen sentido", de "seny".

-En segundo lugar, tendríamos que señalar una -- concomitancia epocal. Estamos pensando en este tiempo en que multitud de esfuerzos filosóficos, y desde distintos ángulos del pensar, se arrojan, como en un grito de salvación, en los brazos del sentido común --entendiendo la expresión en un sen tido mucho más amplio y genérico que en el estrictamente deno minado "Filosofía del Sentido Común"--.

Frente a excesos y corrientes filosóficas que con ducían a extremos inadmisibles hay una especie de grito de -- alerta y que podemos ver apoyado en el sentido común.

Esta doble concomitancia explica muchos puntos -- de contacto que, en otro caso y erróneamente, se han señalado como mera influencia de la Escuela escocesa en el grupo de fi lósofos catalanes que denominamos, con todo derecho y propie-- dad, filósofos del Sentido Común.

En la lista de estos filósofos tendríamos que se ñalar los nombres de Ramón Martí de Eixalá (1808-1875), Llo-- rens y Barba (1820-1872), Torras y Bages y el Dr. Carlos Car-- dó.

Junto a todos ellos merece nombre aparte, por su "genialidad", por su "singularidad" y por su "originalidad" -- en este tema del sentido común, nuestro filósofo JAIME BALMES.

El Dr. Cardó interpreta de esta forma el pensa-- miento de Balmes sobre el sentido común:

"No ens ha de fer cap por d'afir mar que el fonament dels proces-- sos intellectuels no és intellec tual, mentre no el qualifiquem -- d'anti-intellectual, sino més -- aviat d'ultra-intellectual, per tal com dóna naixença i fa de su port a la intelligència" (131).

Interpretación que nos parece bien acertada y -- que expresa lo específico de Balmes en su apelación al senti-- do común, ya que no lo entiende al estilo de la Escuela esco-- cesa:

"Y en esto apela al Sentido Co-- mún, aunque en una acepción ente

ramente distinta, ..., a la de -  
la escuela escocesa" (132).

En el fondo de esta Filosofía late el eterno pro  
blema que el hombre se ha planteado, y se sigue planteando, a  
la hora de explicar el cómo y el por qué de su reflexión y de  
su conocimiento. ¿Por qué, con qué derecho, el hombre trasciende  
de, partiendo de intuiciones sensibles y concretas, a zonas y  
universales de conocimiento que fundan ciencias transcendentales?  
¿Por qué y con qué derecho y objetividad fundamenta en  
el mundo de lo sensible y concreto afirmaciones de alcance in  
material y universal?.

Es el problema de todos los tiempos, de todos --  
los filósofos, y también de la Filosofía del Common Sense.

En lo estructural de nuestros conocimientos, co-  
nocimientos finitos todos ellos, observamos que los objetos -  
conocidos, a diferencia de lo que es un conocimiento del Ser  
Infinito, no dependen en su ser de nosotros mismos -entiéndase  
en todo o en parte-. Nuestros conocimientos suponen cierta  
interiorización de algo que nos trasciende; pero esta interio  
rización no significa que el objeto como tal venga a colocarse  
en nosotros mismos, como ya lo notaba el propio Aristóteles,  
sino que viene a interiorizarse mediante algún interme--  
diario, llámese verbo, imagen, especie, concepto o como se --  
quiera. La "interiorización", por otro lado, no es la simple  
consecuencia de la dinámica del objeto, concretada en ese que  
hemos llamado "intermediario", es una tarea también del suje-  
to pensante -sujeto esencialmente dinámico y creador de ámbi-  
tos de conocimiento-.

Así plantea este problema el P. Gironella: "Por  
tanto se planteará siempre al hombre este problema radical a  
que aludíamos: ¿cómo puede el hombre a través de un interme-  
diario, siempre finito, trascenderse a zonas de mayor tras-  
cendencia que no le estarán inmediatamente presentes, como es  
la realidad de otro "en sí", o la de lo universal y necesario,  
o la del Infinito?" (133).

Es este un problema de todos los tiempos y de to

das las Filosofías. Un problema que no pueden eludir y que, - por otro lado, está fácilmente abocado a dos graves escollos. Uno y otro viene de la tentación de negar alguno de los dos - extremos del problema, o reducirlo de tal forma que, en definitiva, no salve el mínimo para una solución correcta. Estos extremos vienen marcados, y la tentación es tan vieja como la Filosofía misma, por el racionalismo -es la negación o desconsideración del objeto como tal- y por el empirismo -es la negación o desconsideración del sujeto en su totalidad-.

La Historia de la Filosofía también es testigo que nunca han faltado pensadores capaces de liberar al pensamiento de cualquiera de esos extremos. Una liberación negativa, en cuanto que han rebatido las inconsecuencias y contra--dicciones de tales sistemas, y positiva, en cuanto que han --tratado de ofrecer los elementos válidos para la construcción de la verdad.

Así aparece el esfuerzo que representa la Filosofía del Common Sense. Negativamente, es un ataque directo -- contra el escepticismo de Hume -entiéndase como parte lógica y contraria de su empirismo-; positivamente, se nos ofrece, - en las líneas de fuerza de su Sentido Común, como camino de - solución.

Hume aparece, concretamente en las obras de Reid, como blanco de ataque de la Escuela escocesa. Reid nos dirá - que es un sistema que nos deja siempre en la incertidumbre, - que es el pilar legítimo del escepticismo moderno, e incluso llega a calificarlo de "una vana sutileza de un sofisma, a ex pensas de la razón y para vergüenza de la humanidad". La ra--zón es porque Hume: "tenía como base única una hipótesis muy antigua y a la verdad universalmente recibida por los filósofos, pero que no me parece por ello más verdadera. Esta hipótesis es que nada es percibido más que lo que está en el entendimiento que lo percibe; que nosotros no percibimos realmente las cosas exteriores, sino solamente ciertas imágenes que las representan en nuestro espíritu, y que han sido llamadas impresiones o ideas" (134).

Reid reacciona contra esta Filosofía, contra este escepticismo moderno, contra esta "vana sutileza", como él mismo dice. Y lo hace en aras de su apelación al Sentido Común. Otro tema muy diferente es hasta qué punto consiguió esto Reid.

Este podría ofrecer como el mejor resumen de su pensamiento y confianza en el valor del Sentido Común: "Si como yo pienso, hay ciertos principios que la constitución de nuestra naturaleza nos fuerza a admitir y que estemos en la necesidad de tomarlos por conformes y de mirarlos como verdaderos en los asuntos de la vida común, sin que podamos demostrar su verdad, estos principios deben ser lo que llamamos reglas o máximas del sentido común; todo lo que les es manifestamente contrario, es precisamente lo que llamamos absurdo" (135).

En la cita, ya puesta en otro momento del trabajo, habría que insistir en que se trata de algo constitutivo de nuestra naturaleza, en la referencia a los asuntos de la vida común, en la imposibilidad de demostrar su verdad y en la confianza absoluta que nos merecen, frente a la cual ceden todos sus contrarios.

El P. Gironella escribe al respecto lo siguiente: "En resumen, quiere defender la razón, apela al Sentido Común que para él es el conjunto de los principios, reglas o máximas, que la misma naturaleza nos fuerza a admitir, tanto en la práctica, como en aquellos principios sin los cuales esta práctica no se justificaría, pero sin que haya demostración de ellos" - (136).

El intento y la reacción de William Hamilton fue bastante semejante y, desde luego, su apelación y confianza en la Filosofía del Common Sense igualmente entusiastas. Incluso su aportación es mucho más sistematizada y estructurada.

Su pensamiento sigue apoyado en una "fe natural" que cede ante los verdaderos problemas del conocimiento y que, como consecuencia, no tiene tampoco la fuerza suficiente para rebatir el verdadero empirismo de Hume.



Como juicio del pensamiento de Hamilton se pueden citar las palabras de Louis Peise, su prologista: "La escuela escocesa ha definido la Filosofía, como se sabe, la historia - natural del espíritu humano, el estudio experimental de los fe nó m e n o s de la vida intelectual y moral, manifestados en la con ciencia, y la generalización de estos fenómenos en leyes. Todo lo que se halla fuera de la observación fenomenal, se encuen tra por ello mismo fuera de la ciencia. Hamilton, lejos de aban donar esta visión, se le ha agarrado más fuertemente que a sus maestros; pero él la explica y la desarrolla, la justifica y - la demuestra de una manera más fuerte y profunda. El argumento del Sentido Común, en efecto, no era entre sus manos, como ya lo he dicho en otras partes, más que un repudio y tenía más el aspecto de un fracaso o de una denegación de justificación que de una solución filosófica" (137).

El juicio, como vemos, no es nada favorable; es, más bien, muy duro. Habría que reparar en las palabras "fracaso" y "denegación de justificación" más que "justificación filosófica". Nos indican el valor negativo que le atribuye al pen samiento de Hamilton.

En medio de todos estos juicios habría que aclarar la dificultad con que nos encontramos a la hora de dar una definición precisa del Sentido Común. El P. Gironella recoge algunas definiciones que se han dado a lo largo de la historia - de la Filosofía sobre el Sentido Común y que conviene tener en cuenta en este momento. Así veremos un poco mejor en qué consis te exactamente el contenido de estos dos términos cuando se -- aplican para definir esta corriente de Filosofía de que estamos hablando.

Aristóteles y Santo Tomás han empleado el término como expresión de un sentido interno que hace en la conciencia del sensitivo la unidad de varias sensaciones para atribuir las a un solo objeto (S. Tomás I<sup>a</sup>, q.78, a.4, ad. 1-2; Aristóteles, De Anima, III, I, 425, a 27 aísthesis koiné, que ha dado lugar a diversas interpretaciones) (138).

Está claro que no se puede entender así el senti-

do Común en el caso que nos ocupa.

Heraclito también utilizó el término al hablar de que "el pensamiento es común a todos" (DIELS: *Fragmenta der Vorsokratiker*, fr. 113). Tampoco así lo podemos entender (139).

Cicerón utiliza unas palabras que cita el mismo Reid: "Omnes enim tacito quodam sensu, sine ulla arte aut ratione, in artibus ac rationibus, recta ac prava dijudicant" -- (De oratore, libr. III, cap. 50).

San Agustín habla del "sensus interior" como superior a todos los exteriores: "omnibus communiter praeest" (De libero arbitrio, II, ca.3).

Ninguno de estos sentidos o interpretaciones nos sirven para comprender lo que se significa al hablar de la corriente filosófica del Sentido Común (140).

Es el P. Buffier, como ya lo hemos visto, el que ha estudiado y definido ya con precisión nuestro tema. También vimos que una cierta influencia de este autor en Reid, y en -- general en la escuela escocesa, había que admitir, y esto a pesar de que autores como Hamilton, por ejemplo, se empañasen en negarlo. El tema ya quedó citado en el estudio de JUAN VENTOSA AGUILAR, quien reconoce esta mínima influencia.

El autor francés define así el Sentido Común: "La disposición que la naturaleza ha puesto en todos los hombres o manifiestamente en la mayor parte de ellos, para hacerles pronunciar, cuando han alcanzado el uso de razón, un juicio común y uniforme sobre objetos diferentes del sentido íntimo de su propia percepción; juicio que no es la consecuencia de ningún principio anterior" (141).

Se trata de una definición bastante precisa y que ya examinamos en su momento. Junto a ella, y entre los mismos escoceses, se pueden señalar otras muchas.

Ugo Viglino lo define de esta forma: "La facultad originaria y universal del espíritu humano para aprehender y formular, anteriormente a la reflexión filosófica, verdades necesarias y evidentes, ya de hecho, ya de principio" (VIGLINO, Ugo: *Senso commune*. Enc. Vaticano) (142).

Miguel Batllori, escribe de Balmes: "Instinto intelectual y no sentimental o sensible, como en Reid o Hamilton" (BATLLORI, M., Balmes. Enc. Vaticano) (143).

Este autor, ciertamente, exagera los términos, - porque, si bien es cierto que hay que admitir la diferencia - entre la Escuela escocesa y el pensamiento de Balmes, no podemos reducir la postura de Reid o Hamilton a un mero "impulso sentimental o sensible". Ya vimos, sobre todo en Reid, que -- "sentido" era sinónimo de "juicio" y que, en consecuencia, se trataba de un "juicio común" y que en último término, era fruto de un primer grado de la razón.

Newman no ofrece mayor claridad y precisión en el desarrollo y exposición de su Illative sense.

Frente a estas interpretaciones la posición del filósofo catalán Jaime Balmes la presenta Gironella de esta forma: "Nos será preciso llegar a Balmes para encontrar algo más de luz. Quizá podríamos expresar con otras palabras algo de su punto de vista, así: "me es, por ejemplo, evidente que - aquello que es, en cuanto sea, no puede no ser", pero no me es evidente por qué he de tener esta evidencia. ¿Por qué me es evidente que el ser ha de tener esta exigencia y yo no hubiera podido no verla así? Tener esta intuición última equivaldría a tener intuición de por qué ha de existir algo o el ser; es decir, el argumento ontológico anselmiano de por qué ha de existir un ser Necesario. Si tomamos meramente nota de que nuestra naturaleza tiene de un modo absoluto esta evidencia, tendremos un dinamismo o "instinto intelectual", que será racional en cuanto a que esté en la base misma de la racionalidad humana, no como si se tratase de la racionalidad de sus deducciones. Si es así, ya se ve que la acepción en que Balmes hablaría de Sentido Común, sería muy diversa de la de los escoceses" (144).

Esta diferencia que venimos señalando entre el pensamiento de Jaime Balmes y el resto de la llamada Filosofía del Sentido Común, quizá se vea favorecida por la definición

de FAGGIOTTO: "el segundo significado de la expresión sentido común es el que ha hecho célebre Tomás Reid y su escuela, llamada precisamente escuela del sentido común. Para Reid el sentido común es un instinto originario, o sugestión innata, que se manifiesta desde el acto de la percepción, y que tiene por objeto el conjunto de algunas creencias, como son la realidad de las cosas, de los espíritus, del principio de causalidad" - (FAGGIOTTO, P. Senso Comune.) (144).

Con esta definición en la mano, ¿se podría decir que Balmes es uno más de los filósofos que la suscribe? ¿Se -- afirmarían que es eso su "instinto intelectual"? No creemos que se puedan responder a estos interrogantes de una forma afirmativa.

Sí se nos presenta como heredero de esta corriente el catedrático de Barcelona LLORENS Y BARBA, como ya lo hemos visto, y en un seguimiento muy directo del pensamiento y - estructuración que elaboró Hamilton.

No pudiendo justificar nuestros conocimientos por una especie de proceso al infinito, pues repugna a la más sana Filosofía, es preciso que "toda demostración descanse por último en proposiciones cuya evidencia nos obligue a su admisión; proposiciones que siendo, como primarias, inexplicables, y como inexplicables, incomprensibles, han de manifestarse más bien - con el carácter de hechos que la conciencia nos ofrece bajo la sencilla forma de creencias, que con el de conocimientos propiamente dichos" (145).

Estas palabras de Llorens sí que nos suenan a influjo directo de la escuela escocesa.

Su pensamiento, ampliamente expuesto, lo podríamos resumir en las siguientes proposiciones:

- 1) Esas "creencias" aparecen como los a priori de todo el conocimiento humano.
- 2) Las "creencias" se justifican por ellas mismas: "Estas proposiciones primarias, estos conocimientos de primera mano, estos hechos, estas -

creencias fundamentales nos certifican de su -  
veracidad". (146).

- 3) Estas "creencias" son manifestativas no sólo de lo que podíamos llamar verdad de la conciencia, interior, sino también de la verdad de lo en sí.
- 4) Las razones en que se apoya el autor son las siguientes:
  - suponer su falsedad sería como decir que hemos sido creados capaces de inteligencia sólo para ser víctimas de la ilusión. El problema es que antes de probar a Dios por medio de estos mismos primeros principios se recurre a El para apoyarlos. Estamos en un círculo vicioso.
  - El Autor de nuestra existencia es un ser que no nos engaña, y que, por ello, no puede ser la mentira el fundamento de nuestra naturaleza. Se nos presenta la misma objeción.
  - Los datos de nuestra conciencia primitiva han de ser admitidos como verdaderos en -- primera instancia; sólo en segunda instancia se podría negar su validez. Estamos, - pues, ante una mera "presunción" por muy - fuerte que la queramos suponer.
- 5) Por eso puede definir así la Filosofía: "la -  
explanación y aplicación de las verdades consti-  
tutivas y normales que la conciencia nos reve-  
la inmediatamente" (147).
- 6) A pesar de todo, él no quiere que se entienda como una apelación a una creencia ciega: "el -

argumento del Sentido Común es una apelación a las convicciones naturales del género humano, - no es una apelación de la Filosofía a la creencia ciega de los hombres. ¿Basta este "no ser ciega" para fundamentar positivamente la posibilidad de un conocimiento racional y trascendente?.

- 7) A pesar de las múltiples nociones con que intenta denominar a estos primeros principios, y que ya hemos visto anteriormente, al final como recogiendo en una unidad todo el arco de -- sus expresiones y contenidos, escribe lo siguiente: "El Sentido Común equivale al conjunto - de conocimientos o convicciones (creencias) -- que encontramos en nosotros, recibimos de la - naturaleza que todos poseemos y por los cuales examinamos la verdad de nuestros conocimientos y la capacidad de nuestras acciones. Nos sirven de piedra de toque" (148).

- 8) La última verdad es una "necesidad", de la -- cual no podemos pasar. De esta, como expresión de todo el planteamiento de Llorens, escribe - el P. Gironella:

"Bien; es prudente y sensata y - basta para el hombre que vive -- prácticamente sin intentar una - justificación especulativa, refleja, es decir, filosófica; pero - ¿basta una creencia prudente y sensata -no olvidemos que dice - que, en último resultado, el conocimiento humano se apoya en - actos de creencia- para refutar especulativamente el escepticismo de Hume? Mucho lo dudamos" -- (149).

Así quedarían plasmadas las líneas fundamentales

que vertebran todo el pensamiento filosófico de Llorens, pensamiento que nos parece la mejor expresión española de la Filosofía del Sentido Común, de la Escuela escocesa concretamente.

¿Cuál sería la posición de Balmes respecto de esta corriente de la "Filosofía del Sentido Común"?

¿Desconocimiento? Ciertamente, no.

¿Un heredero más? Parece ser que tampoco.

Creemos que, aun admitiendo coincidencias de --- tiempo, de intención filosófica, de ciertos esquemas y planteamientos, de coincidencia de términos..., en el fondo de su solución, en la comprensión última de su instinto intelectual, hay que hablar de peculiaridades personales, de originalidad, de diferencia con el "sentido común", del P. Buffier y de la Escuela escocesa.

El P. Gironella concluye con este juicio de valor:

"La Filosofía Fundamental de Balmes ... es algo totalmente diverso -se entiende de la Filosofía escocesa-. Sin duda tomará Balmes la terminología y también elementos de los filósofos de su tiempo; pero los estructura de una manera enteramente original, que hace que con justicia no pueda encuadrarse dentro de la Filosofía escocesa, a no ser que se entendiese este nombre de una manera equívoca, como equivalente a toda Filosofía que invoque el Sentido Común, en cualquier acepción y de cualquier modo, lo cual sería inducir a error o contentarse con una mera etiqueta extrínseca" (150).

Las razones de este juicio, que luego comentaremos, son el triple criterio que formula Balmes para la justificación de la verdad -la apelación de los actos de conciencia, el principio de evidencia y la realidad del instinto intelectual, sinónimo de dinamismo o finalismo intelectual-, y sobre todo, la actuación armónica de los mismos, pues no se trata de ningún tipo de separación, sino de sobreposición mutua.

Cuando nos preguntamos por qué, por ejemplo, me es evidente la evidencia, no encontramos otro recurso que apelar a un "non plus ultra" de la facultad, a un dinamismo de la misma que se nos impone como hecho básico y que justifica suficientemente la racionalidad. Esto, cuando se aplica a un hecho concreto y de orden práctico, es lo que Balmes llamaría, con más propiedad, sentido común: aprehendemos su verdad sin recurso previo a la reflexión filosófica.

¿Es, pues, Balmes por su doctrina del Sentido Común un filósofo del Sentido Común al modo de la escuela escocesa?

Para el P. Gironella sólo se podría dar una respuesta afirmativa en el caso de tomar la denominación de "sentido común" en un sentido muy amplio, es decir, como significante del grupo de filósofos que en el siglo XVIII y XIX participan de una problemática semejante, sobre todo, en su enfrentamiento contra el escepticismo de Hume y el relativismo de Kant. Este grupo de filósofos, y de un modo o de otro, apelaban con fuerza a la naturaleza como fuerza salvadora y que les hacía percibir que antes que filósofos eran hombres.

"Si por el contrario se entiende por filósofo del Sentido Común el que intenta resolver el problema crítico fundamental, que se enlaza con el metafísico, para ello apelando meramente a "presunciones", a "creencias", a "necesidad vital", etc., entonces no creo -- que sin injusticia o sin gran superficialidad pueda atribuirse esta denominación a Balmes, pues en mi opinión la supera totalmente". (151).

Así están las cosas en este momento. Nos encontramos con una doble línea de interpretación sobre cómo entender el "instinto intelectual" balmesiano, y muy especialmente, cómo valorarlo en su relación con el resto de la Filosofía del Sentido Común.



Una postura podríamos verla representada por Batllori para quien Balmes, al igual que la Escuela escocesa, es heredero directo de la solución del P. Buffier, y esto aunque no lo cite en sus obras. Las diferencias que podamos apuntar son sólo cuestión de ciertos matices, pero en el fondo se da una gran coincidencia, pues todos vienen a parar a la Filosofía del "sentido", cuya expresión más completa viene representada por la Escuela escocesa. (152).

La otra línea vendría marcada por la posición -- del P. Roig Gironella cuyas palabras acabamos de citar. Para él se trata de algo "totalmente diverso" --se entiende el sentido común de la Escuela escocesa y el de Balmes a la hora de verlo como fundamento del conocimiento de la verdad--.

Surge una pregunta de inmediato: ¿no cabe una respuesta, llamémosla intermedia, al tema que venimos tratando? -- ¿No podría ser que la solución que nos ofrece Balmes no estuviera tan cerca de la Filosofía del Sentido Común, como quiere Batllori, ni tan lejos de la misma, como sugiere Gironella?

La matización ciertamente que es muy difícil. Admitiendo que nuestra balanza, después de lo que llevamos estudiado, se inclina del lado de la solución del P. Gironella, --queremos intentar esa nueva solución, pues nos parece que dejaría las cosas mucho más en su puesto.

Nuestra respuesta tendría que pasar por los siguientes líneas de argumentación:

1) Ante todo tiene que quedar claro que siempre que hablamos de "sentido común", y esto tanto al referirnos -- al P. Buffier, a la Escuela escocesa o a los filósofos españoles citados, nunca se ha de entender como sinónimo de "sentido común vulgar". Es decir, no se trata aquí de lo expresado en la noción corriente "tener sentido común", "ser hombre de sentido común", "carecer de sentido común". Así entendemos todo la expresión del amigo que nos dice: "esto es de sentido común", o "aquí la gente tiene sentido común".

Estas y otras expresiones parecidas no son signifi-

ficativas del "sentido común gnoscológico", del "sentido común" de que venimos hablando.

2) En todos los casos, por el contrario, nos estamos refiriendo al "sentido común" como criterio, y por cierto decisivo y fundamental, de conocimiento. Se trata de ver en él algo que garantice y fundamente nuestra posibilidad de conocimiento cierto. El cómo, el hasta dónde, etc., serán ya problemas diferentes y lo que diversifique, precisamente, las distintas soluciones. Aparece, pues, el sentido común como piedra de toque en la exposición y posibilidad del conocimiento.

3) También hemos de afirmar conocimientos comunes, tanto de la Escuela escocesa como de Balmes, en relación con la Filosofía del Sentido Común del P. Buffier. Creemos que mucho más en el caso de los escoceses que en el caso de Balmes -nos referimos ahora sólo al conocimiento-. En el caso de Reid, y a pesar de los intentos de los suyos por salvar su originalidad, es más manifiesto, y, en el fondo, sus "creencias" no difieren de los primeros principios de sentido común del P. Buffier. En uno y en otro caso se trata de un conjunto de "primeras verdades" verdades o principios espontáneos y justificables por ellos mismos que, a manera de raíces y tronco de un árbol, sostienen y dan origen al resto de los conocimientos humanos.

Habría como un primer nivel de conocimientos y principios naturales y un segundo nivel de conocimientos o reflexiones, apoyados sobre la base de los primeros, y que vendrían a ser los propiamente racionales. Esto también equivale a un primer grado de la razón y a un segundo grado de la misma.

La influencia que haya podido tener este autor en el pensamiento de Balmes es muchísimo menos manifiesta.

Ya es significativo que apenas si lo cita y, desde luego, en el conjunto de su exposición se nota otro estilo y -- otro modo de enfocar y resolver los problemas. Y esto lo hemos de afirmar aunque, como ya se vió en otros momentos, muchas de sus expresiones no se pueden salvar de un aire más escocés, más del "sentido" en su aceptación más radical.

4) También caería Balmes dentro de esta corriente

en el sentido de que, como dice él textualmente, "no es suficiente la evidencia" para el conocimiento. Por ello hay que - hacer una apelación especial al sujeto mismo. Este fondo del sentido común o instinto intelectual es, nos parece, lo que - más acerca el pensamiento de Balmes al resto de la Filosofía del Sentido Común. Hay una "necesidad" ante la que tenemos -- que decidir.

5) Esta necesidad, esta apelación al sujeto, este fondo de coincidencia, estos conocimientos comunes, no bastan para identificar el pensamiento de Balmes con el de la Filosofía del Sentido Común. Esto lo afirmamos expresamente de su teoría del "instinto intelectual". A pesar de ciertas ex--presiones, la última verdad de este instinto intelectual, que es dinamismo interno de la propia facultad en orden a una condiciones de evidencia, no se puede identificar con el sentido común de Buffier o de Reid o de Llorens, que es más bien, --- "conjunto de una serie de primeros principios elaborados espon--táneamente".

Ni siquiera se puede afirmar que sea el mismo el campo de aplicación, es decir, el efecto de inmediata aplica--ción de la propia estructura del instinto intelectual.

El instinto intelectual balmesiano es criterio - activo e inmediato del desarrollo constante de nuestras facultades, del conocimiento en sí. El sentido común escocés es, - con más propiedad, verdad mediata, trascendente, de muchos de nuestros conocimientos y ciencias.

El instinto intelectual balmesiano trata de ceder, por lo menos en los textos y lugares que mejor expresan su ser y actuar a los derechos objetivos y a los subjetivos. El sentido común de esta gran corriente de Filosofía cede, más bien, - sólo en favor de lo subjetivo, sin llegar, ciertamente, a lo - sentimental como alguien lo ha interpretado.

6) Por fin, la sana comprensión de su pensamiento tendría que pasar por su "síntesis" del conocimiento, con espe--cial atención al cómo de su "evidencia". Tocamos así el centro mismo de donde surgen la disparidad de interpretaciones.

¿Cuál es el valor y alcance que Balmes concede a la evidencia? ¿No parece que la rechace radicalmente? Este es el primer interrogante que tenemos que solucionar.

No olvidemos, para la comprensión de este punto, el peso cartesiano que hereda, y de alguna forma, asimila nuestro autor, Balmes. Sus esquemas y planteamientos de conocimiento son algo que está pesando mucho en los propios arranques y planteamientos del filósofo de Vich.

Pero Balmes, decíamos también en su momento, no puede aceptar la solución cartesiana. Aquel mundo dividido en dos -res cogitas y res extensa- no podía unirse por un recurso totalmente injustificado a Dios desde la pura y simple idea de Dios. En definitiva, y en este caso concreto, estábamos cometiendo el primer error y el primer fallo, justamente en el sentido en que los habíamos de evitar, según el propio planteamiento de Descartes. Por mucho que queramos enriquecer la idea, y por clara evidencia que tengamos de la misma, no habremos salido nunca del campo de la idea.

Esta evidencia que nos recluye en la propia conciencia, pues sin "saber de Dios", ya no podemos "saber de nada otra cosa" trascendente al mismo acto del conocimiento, no podía ser aceptada por Balmes, como último y suficiente criterio de verdad.

Por tanto, si nos referimos a la evidencia cartesiana y sus posibilidades de conocimiento, hay que decir que Balmes no admite el valor definitivo de tal evidencia. En este sentido, a la hora de explicar y entender su explicación del conocimiento, en su "síntesis", como la hemos llamado, no es suficiente la evidencia como tal. Estaríamos identificando a Balmes, y muy justamente en este caso, con el pensamiento de la Escuela escocesa -ahí sí, los primeros principios no se justifican sino por el propio sujeto, al margen de lo puramente trascendente a tales datos de conocimiento-.

A este respecto creemos que es Balmes uno de los autores que mejor critica el llamado "argumento ontológico", -en cualquier acepción, demostrando su total invalidez para de-

mostrar la existencia de Dios. Es una prueba bien clara de que ese tipo de evidencia, la cartesiana en definitiva, no tiene - para Balmes valor de conocimiento verdadero por sí misma.

Pero ya hemos apuntado en varias ocasiones que su "instinto intelectual" necesita de algo trascendente, algo "dato", al dinamismo mismo de la facultad si ésta ha de actuarse y producir algún tipo de conocimiento verdadero. Esta evidencia "trascendente", de lo conocido, no solamente no la rechaza Balmes sino que la exige imperiosamente.

Ya que hemos tocado de su Teodicea el tema para - invalidar la mera evidencia cartesiana, pues con ella sola no se salva el salto que Descartes establece, citemos también este tema, la demostración posible de la existencia de Dios en - Balmes, para demostrar la necesidad y exigencia del otro tipo de evidencia, la que se exige como dato a la actualización del Instinto Intelectual.

Sólo así se entiende y se explica la síntesis del verdadero conocimiento.

Vamos a ver este punto con un poco más de detenimiento y detalle, pues nos parece la mejor prueba de lo que venimos diciendo.

La primera prueba la saca Balmes de ese fondo de verdades necesarias de la razón humana y que son patrimonio común.

"El orden admirable que reina en - el mundo material, el concierto, - la unidad de plan que se descubren en él, no son una prueba más concluyente de la existencia de Dios que el orden, el concierto, la unidad que nos ofrece la razón en su asentimiento a las verdades necesarias. Por mi parte confieso ingenuamente que no encuentro prueba más sólida, más concluyente, más luminosa de - la existencia de Dios que la que - se deduce del mundo de las inteligencias. Ella tiene sobre las demás una ventaja, y consiste en que su punto de partida es el hecho - más inmediato a nosotros, la conciencia de nuestros actos...

"Pregunta el ateo qué medios tenemos para cerciorarnos de la existencia de Dios, y como que exige una aparición de la divinidad para creer en ella; pues bien, esa aparición existe, y no fuera de nosotros, sino dentro de nosotros; y si es perdonable que no la vean los hombres poco reflexivos, no lo es el que no aciertan a descubrirla los que se precian de entendidos en ciencias metafísicas" (153).

Encontramos en estas palabras del filósofo catalán la primera prueba de la auténtica síntesis del conocimiento, en concreto aquí del conocimiento de Dios. Hay una necesidad y universalidad que exige el orden de nuestras ideas y que nos remite a un Ser, Dios, en quien han de estar radicadas.

Este nivel de trascendencia al acto mismo del conocimiento, como es el nivel del propio orden que descubrimos en nuestro interior, y que podría aparecer como el de menos valor a la hora de la argumentación que venimos ofreciendo, se nos muestra ya como verdad inequívoca de la necesidad y valor de lo trascendente a todo acto de conocimiento, valor y necesidad, en definitiva, de la evidencia, del enunciable.

Mucho más claramente veremos esto mismo si trasladamos, siguiendo al propio Balmes, el nivel de argumentación a lo existente en cuanto tal.

Primero Balmes rechaza la prueba cartesiana, como antes hemos dicho, con estas palabras tan bellas:

"Aquí se encuentra el defecto del raciocinio de Descartes cuando pretende demostrar la existencia de Dios fundándose en que el predicado existencia está incluido en la idea de un ser necesario e infinito. La idea de ser necesario envuelve la existencia, mas no real, sino lógica o concebida, (el subrayado es nuestro) pues que teniendo la idea del ser necesario nos resta todavía la dificultad de si le corresponde algún objeto; el predica

do conviene al sujeto en el modo que se pone el mismo sujeto, y como éste no es puesto sino en un orden puramente ideal, el predicado es también puramente ideal" -- (154).

Pero, y esto es lo que nos interesa especialmente en este momento, después de esa crítica Balme afirma taxativamente:

"... pero ésta (se entiende la existencia de Dios) es demostrable hasta la última evidencia introduciendo en el raciocinio otros elementos que la experiencia nos proporciona" (155).

El subrayado también es nuestro en este caso. Esas palabras son las que dan fuerza al argumento que venimos aportando de la necesidad y del valor de lo trascendente al acto del conocer mismo, de la necesidad y del valor de la evidencia, para que sea posible cualquier auténtico conocimiento, conocimiento que supone una verdadera síntesis.

La explicación de tal raciocinio, aunque en este caso lo que nos interesaba era la constatación de "esos elementos que la experiencia nos proporciona", la hace Balme con estas palabras, que citamos a título de complementariedad del argumento:

"Existe algo: cuando menos nosotros, cuando menos esta percepción que en este acto sentimos, cuando menos la apariencia de esta percepción. Prescindo ahora de todas las cuestiones que se agitan entre los dogmáticos y los escépticos; sólo pongo un dato que nadie me puede negar, siquiera se lleve el escepticismo hasta la última exageración. Cuando digo que existe algo, sólo entiendo afirmar que no todo es puro nada. Si existe algo, ha existido siempre algo, y no es designable un momento en el cual se hubiese podido decir con verdad: no hay na-

da. Si hubiese un momento designa-  
ble de un nada universal, ahora -  
no existiría nada, jamás hubiese  
podido haber nada...  
Luego ha existido siempre algo, -  
sin causa, sin condición de la --  
cual dependiese; luego hay un ser  
necesario" (156).

Su argumentación, como se comprueba en esta líneas,  
queda muy lejos de cualquier ontologismo o subjetivismo, y es  
una buena prueba de cómo entiende Balme el conocimiento. ¿Po-  
dríamos decir ahora que Balme no concede valor a la evidencia  
así entendida?.

El mismo valor y sentido tienen sus expresiones -  
cuando argumenta a partir de lo condicional -del mundo externo  
o interno- para concluir en el Incondicional. No es necesario  
reproducir todo su argumento; nos basta con las palabras fina-  
les donde resume de esta forma:

"Luego lo condicional -ha demostra-  
do su existencia anteriormente- su-  
pone lo incondicional; luego sién-  
donos dado lo primero, podemos in-  
ferir lo segundo. Es así que lo --  
condicional nos es dado tanto en -  
el mundo externo como en el inter-  
no; luego existe un ser incondicio-  
nal, de cuya existencia no hay la  
razón en ninguna parte fuera de él  
mismo" (157).

La fuerza del argumento arranca de la existencia  
y realidad de "lo condicional", condicional que podemos cono-  
cer y como resultado elaborar un razonamiento que nos lleve --  
hasta lo Incondicional, hasta Dios, en definitiva.

Podemos citar también su argumentación en torno a  
una serie de causados que viene a parar a un Causante no cau-  
sado (158). Tampoco en este caso es necesario reproducir toda  
su prueba. Transcribamos su resumen:

"Así, en último resultado, y des-  
pués de haber dado tantas vueltas  
a la cuestión, venimos a parar a  
lo mismo que teníamos establecido



en los capítulos anteriores; un - no ser no puede llegar a ser sin la intervención de un ser: la serie no A, A, es imposible si no interviene un ser, B. Así lo llamamos en nuestras mismas ideas, y contradecir a esta verdad es negar nuestra propia razón" (159).

Todas las pruebas que formula Balmes para probar la existencia de Dios, en la obra citada y en su Filosofía Elemental, también en algún capítulo de El Criterio y en Cartas a un escéptico, mantienen la misma estructura interna y aportan el mismo principio de valor. Para nuestro propósito no nos interesa tanto la exposición detallada de cada una de ellas como la línea de argumentación que siguen y, muy especialmente, lo que significan de cara a entender el cómo y explicación del conocimiento en Balmes. Un conocimiento que no se explica sino contando con lo subjetivo y con lo extrasubjetivo -las palabras "subjetivo" y "extrasubjetivo" han de tomarse en cuanto sinónimos de "acto de conocimiento", de conciencia, y "extra acto de conocimiento", trascendente al mismo, pues de otro modo la afirmación sería inválida-.

Esta conclusión es tan válida que el P. Gironella puede afirmar en uno de sus escritos: "coincido con Balmes en afirmar que en el principio de causalidad hay algo de síntesis" (160).

Y es que, una vez más tenemos que repetirlo, no podemos olvidar la necesidad balmesiana de los tres principios o criterios de conocimiento y su ley de la armonía que es mucho más importante de lo que puede parecer a primera vista.

Sólo entendiendo así las cosas se entiende la "libertad", la "cierta independencia" y la "cierta originalidad" de JAIME BALMES.

NOTAS

- (1) F. F., L,1,31,312-nota II, pág. 167.
- (2) Ibidem, L,7,1,5-nota II, pág. 501.
- (3) LLORENS Y BARBA. Lecciones de Filosofía. Publicaciones de -  
la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Bar-  
celona. Barcelona (1920), II, pág. 273.
- (4) (no existe)
- (5) VENTOSA AGUILAR, J: El sentido común en las Obras filosóficas  
del P. Claude Buffier. Oración Inaugural del Curso Académico  
1957-58. Seminario Conciliar de Barcelona (1957).
- (6) VENTOSA AGUILAR, J: O.C., pág. 26.
- (7) Ibidem, pág., 27.
- (8) Ibidem, pág., 31.
- (9) Ibidem, pág., 32.
- (10) Ibidem, pág., 33-34.
- (11) Ibidem, pág., 37.
- (12) Ibidem, pág., 37-38.
- (13) Ibidem, pág., 38.
- (14) Ibidem, pág., 39-40.
- (15) Ibidem, pág., 41.
- (16) Ibidem, pág., 42.
- (17) Ibidem, pág., 43.
- (18) Ibidem.
- (19) Ibidem, pág., 47-48.
- (20) Ibidem, pág., 49.
- (21) Ibidem, pág., 52-53.
- (22) Ibidem, pág., 58.
- (23) Ibidem, pág., 59.
- (24) Ibidem, pág., 62.
- (25) Ibidem, pág., 66.
- (26) Ibidem, pág., 67.
- (27) Ibidem, pág., 68.
- (28) Ibidem, pág., 70.
- (29) Ibidem, pág., 70.
- (30) Ibidem, pág., 71.

- (31) Ibidem, pág., 71.
- (32) Ibidem, pág., 73.
- (33) Ibidem, pág., 74.
- (34) Ibidem, pág., 74-75.
- (35) Ibidem, pág., 75.
- (36) Ibidem, pág., 77.
- (37) Ibidem, pág., 79.
- (38) Ibidem, pág., 80.
- (39) Ibidem, pág., 81.
- (40) Ibidem, pág., 81.
- (41) Ibidem, pág., 83.
- (42) Ibidem, pág., 83.
- (43) Ibidem, pág., 84.
- (44) Ibidem, pág., 86.
- (45) Ibidem.
- (46) Ibidem, pág., 87.
- (47) Ibidem, pág., 90.
- (48) Ibidem.
- (49) Ibidem, pág., 91.
- (50) Ibidem.
- (51) Ibidem, pág., 92.
- (52) Ibidem, pág., 94.
- (53) Ibidem, pág., 95.
- (54) Ibidem, pág., 95.
- (55) Ibidem, pág., 96.
- (56) Ibidem, pág., 96.
- (57) (no existe)
- (58) REID, Thomas: Oeuvres complètes de Thomas Reid, chef de --  
l'école écossaise, publiées par M. Th. JOUFFRÖY, avec de --  
fragments de M. ROGER-COLLARD et une introduction de l'edi-  
teur. PARIS (1828-1836). Vol. V, ess. VI, cap. II, 28. En  
adelante citaremos siempre esta edición de las Obras de Re-  
id.
- (59) REID, T.: o.c., ess. VI, Vol. V, II, 28.
- (60) Ibidem, pág. 28.
- (61) Ibidem, pág., 29.

- (62) Ibidem.
- (63) Ibidem, pág., 31.
- (64) Ibidem.
- (65) Ibidem, pág., 33.
- (66) Ibidem.
- (67) Ibidem, pág., 34.
- (68) VENTOSA AGUILAR: O.c., pág. 97-122.
- (69) REID, T.: o.c., 37.
- (70) Ibidem, pág., 38.
- (71) Ibidem, pág., 39.
- (72) Ibidem, pág., 39.
- (73) Ibidem, pág., 40-41.
- (74) REID, T.: o.c., pág. 41.
- (75) Ibidem.
- (76) Ibidem, pág., 41-42.
- (77) Ibidem, pág., 43.
- (78) Ibidem, pág., 54.
- (79) Ibidem, pág., 59.
- (80) Ibidem.
- (81) Ibidem, pág., 13.
- (82) Ibidem.
- (83) Ibidem, pág. 25.
- (84) Ibidem, pág., 25-26.
- (85) Ibidem, pág., 27.
- (86) Ibidem, pág., 54.
- (87) Ibidem, pág., 122.
- (88) Ibidem.
- (89) Ibidem, pág., 136.
- (90) Ibidem, pág., 242.
- (91) COMLESTON, F.: Historia de la Filosofía. Ed. Ariel. Barcelona-Caracas-Méjico., 3<sup>a</sup> ed. 1979. V, pág., 345.
- (92) Ibidem.
- (93) Ibidem, pág., 346.
- (94) Ibidem, pág., 347.
- (95) Ibidem, pág., 348.
- (96) ROGLER, R.: El Sentido Común en El Criterio de Paines. Con

ferencia en la Sala de la Columna de las Casas Consistoriales, el 13 de julio de 1943. Centenario de El Criterio. Pág., 43.

- (97) GRAVE, S.A.: The scottish philosophy of common sense. OXFORD at the Claredon Press. (1960), pág., 112.
- (98) ENCICLOPEDIA CATOLICA. Città del Vaticano (1949), II, col. 754.
- (99) GRAN ENCICLOPEDIA CATALANA. Vol. 9, pág. 291. Barcelona - (1976). Art. de Pilar Fibla.
- (100) LLORENS Y BARBA: Lecciones de Filosofía, pág. 12.
- (101) Ibidem, pág., 12.
- (102) Ibidem,
- (103) Ibidem, pág., 172.
- (104) Ibidem, pág., 184.
- (105) Ibidem, pág., 193.
- (106) Ibidem, pág., 195.
- (107) Ibidem, pág., 207.
- (108) Ibidem, pág., 219.
- (109) Ibidem, pág., 221.
- (110) Ibidem, pág., 224.
- (111) Ibidem, pág., 225.
- (112) Ibidem, pág., 242.
- (113) Ibidem, pág., 244-245.
- (114) Ibidem, pág., 251.
- (115) Ibidem, pág., 374.
- (116) Ibidem, pág., 374-5.
- (117) Ibidem, pág., 378.
- (118) F. Fundamental, L, 2, 4, 25 II, pág., 205.
- (119) Ibidem, L, 1, 24, 237-8 II, pág., 125.
- (120) LLORENS Y BARBA: o.c., II, pág. 378 .
- (121) Ibidem, pág., 380.
- (122) Ibidem, pág., 384.
- (123) Ibidem, pág., 385.
- (124) Ibidem, pág., 385.
- (125) Ibidem, pág., 386.
- (126) Ibidem, pág., 187.

- (127) Ibidem.
- (128) Ibidem, II, pág., 189.
- (129) Ibidem.
- (130) CASANOVAS. (Vol. I, 489, O.c.) (dice que Martí de Eixalá y Llorens tienen un parentesco de hermanos con la escuela escocesa, pues ambos bebieron de la misma fuente de Luis Vives).
- (131) CARDO, C.: Miscellania, Barcelona (Ariel) 1963; Les idees filosòfiques del Doctor Cardó, pág. 296.
- (132) ROIG GIRONELLA, J.: La filosofía del Sentido Común desde - Reid y Hamilton, en torno a Balme y Llorens y Barba. ESPIRITU 19 (1970), pág., 51.
- (133) Ibidem, pág., 53.
- (134) REID, T.: o.c., II, pág., 286.
- (135) Ibidem.
- (136) ROIG GIRONELLA, J.: La Filosofía del sentido común desde - Reid y ..., o.c., pág., 55.
- (137) Ibidem, pág., 59.
- (138) Ibidem, pág., 60.
- (139) Ibidem.
- (140) Ibidem.
- (141) VENTOSA AGUILAR, J.: El sentido común en las obras filosóficas del P. Buffier. Contribución a la historia de la Filosofía del sentido común. O.c., pág., 66. Cita el traité des vérités premières, n.º 3.
- (142) ROIG GIRONELLA, J.: O.c., pág. 61.
- (143) Ibidem.
- (144) Ibidem, pág., 62.
- (145) LLORENS Y BARBA, o.c., pág. 374. III.
- (146) Ibidem, III, pág., 24.
- (147) Ibidem, pág., 378.
- (148) Ibidem, pág., 384.
- (149) ROIG GIRONELLA, J.: La Filosofía del sentido común..., O.c., pág., 70.
- (150) Ibidem, pág., 72.
- (151) Ibidem, pág., 75.

- (152) Opiniones manifestadas oralmente. Encuentro en la Abadía benedictina de Montserrat, Barcelona, 23-8-1981. Coincide con lo que escribe en la ENCICLOPEDIA CATALANA ya citada.
- (153) F.Fundamental, L,4,24,51. II, pág., 433.
- (154) Ibidem, L,10,1,8 II, pág., 665.
- (155) Ibidem, L,10,1,9 II, pág., 665.
- (156) Ibidem, L,10,1,10 II, pág., 666.
- (157) Ibidem, L,10,2,21 II, pág., 667-668.
- (158) Ibidem, L,10,7
- (159) Ibidem, L,10,7,84 II, pág. 681.
- (160) ROIG GIRONELLA, J.: Balmes y las pruebas de la existencia de Dios. ESPIRITU 19 (1970), pág., 131.

## CAPITULO VII

### Resumen y Conclusiones

#### INTRODUCCION

Después de este largo recorrido por las páginas de Jaime Balmes, y también de sus principales intérpretes, con el fin muy concreto de rastrear su fiel comprensión del instinto intelectual como criterio de conocimiento, queremos recoger en este momento lo que han sido las líneas principales de exposición en este estudio.

Balmes quiso ser libre e independiente; se movió - siempre por un marcado amor a la verdad. Estas quieren ser también las notas con las que le queremos ver e interpretar. Libertad e independencia de cualquier corriente u opinión preconcebida. Y amor a la verdad; verdad que tiene que ser acusación en algún momento, o aplauso y defensa en otras circunstancias.

#### LA CERTEZA COMO CENTRO DE SU PENSAMIENTO

El intento filosófico de Balmes, aparte su carácter apologético, no tiene exclusivamente una función negativa, es decir, de decir, de desenmascarar y denunciar errores filosóficos, tiene también un empeño totalmente positivo, de construc-



ción de un sistema para la verdad. El mal, nos había dicho, - hay que ahogarlo con "sobreabundancia de bien".

Y esto hay que defenderlo a pesar de su aparente escepticismo, como ya se ha recordado en varios momentos de este estudio. El grito de "abajo la autoridad científica" es sólo el principio de su recorrido en busca y defensa de la -- verdad, de la posibilidad auténtica del conocimiento.

En este esquema positivo se le ofrece el dato de la certeza como primordial e inalterable. En torno a este dato se aglutinan, en definitiva, las cuestiones fundamentales de Filosofía.

"En la cuestión de la certeza es tan encerradas en algún modo todas las cuestiones filosóficas... A primera vista se presenta quizá como un mero cimiento del edificio científico; pero en este cimiento, si se le examina con atención, se ve retratado el edificio entero: es un plano en que se proyectan de una manera muy visible, y en hermosa perspectiva, todos los sólidos que ha de sustentar" (1)

El dato se nos ofrece, según su pensamiento, como una necesidad indeclinable, aunque, en un segundo momento, tengamos que llevar a cabo su justificación crítica. Esta necesidad -el hecho de la certeza- se nos ofrece como "fecunda" y "feliz", es decir, rica en resultados a la hora de la explicación del fenómeno del conocimiento humano.

"Entonces la filosofía, se dirá, - no comienza por un examen, sino - por una afirmación; sí, no lo niego, y esta es una verdad tan fecunda, que su consignación puede cerrar la puerta a muchas cavilaciones y difundir abundante luz - por toda la teoría de la certeza" (2)

Si a esto le damos el nombre de dogmatismo la -- misma acusación tendríamos que dar a cualquier otro sistema -

de Filosofía, pues todos, incluso los escépticos más radicales, tienen necesidad de arrancar de algún dato que se impone por principio -llámese, si se quiere, la propia duda-.

"Este método de filosofar tiene - algo de dogmatismo, pero dogmatismo tal que, como hemos visto, tiene en su apoyo a los mismos Pirrón, Hume, Fichte, mal de su agrado" - (3).

Este dato de la certeza se nos ofrece como un producto espontáneo del hombre, es decir, como algo que va anejo totalmente al desarrollo espontáneo y natural de las facultades intelectuales y sensitivas del hombre. Podríamos afirmar lo mismo diciendo que los criterios de conciencia, de evidencia e instinto intelectual, funcionando espontáneamente según su propia dinámica interna, producen la certeza.

#### VALOR CRITICO DE ESTA POSTURA

Un interrogante nos surge espontáneamente, ¿no carece este planteamiento balmesiano de suficiente rigor crítico? ¿no parece, más bien, una postura del "buen sentido" del vulgo frente a la auténtica Filosofía?

Toda la obra de Balmes es una respuesta tajante a estas preguntas. No se trata de eso, ni mucho menos. Al contrario, todas sus páginas son un intento de justificar el cómo y el por qué, los motivos y el funcionamiento, de esa certeza.

La certeza inicial, la que brota espontánea en el funcionamiento de las facultades del hombre, podemos decir que es y no es la misma "certeza crítica" de Balmes. Lo que Balmes nos ofrece al final de su recorrido por los bosques del fenómeno del conocimiento no podemos decir que sea exactamente lo mismo que teníamos al principio. Lo que era un puro dato espontáneo aparece ahora como un dato crítico, como algo gnoseológicamente justificado. El examen viene en apoyo de los datos iniciales.

Su esfuerzo crítico no es, pues, un esfuerzo inú-

til y del que se podría prescindir. Es un esfuerzo necesario a todas las certezas: al sentido íntimo, al sentido común, a la razón, a la autoridad... No se trata de algo privativo del sen- tido común como, erróneamente, se ha presentado a veces.

Así lo han entendido los mejores intérpretes de su pensamiento, por ejemplo Salvador Cuesta, el P. Florí, Roig Gironella o Salvador del Castillo. Se trata, pues, de una postura verdaderamente crítica.

#### IMPOSIBILIDAD DE UNA CIENCIA TRASCENDENTAL

Hemos visto también el gran esfuerzo que hace Balmes por desenmascarar y destruir cualquier pretensión de querer fundamentar todo el edificio filosófico en una sola y única verdad, que vendría a ser para él la posibilidad de la ciencia trascendental. Esta, en nuestra condición actual de encarnación, la juzga imposible.

Esta primera y única verdad no puede dimanar de los sentidos.

"De lo dicho resulta: primero, que no se encuentra una sensación origen de la certeza de las otras...; segundo, que, aun cuando existiese esa sensación, no bastaría a fundar nada en el orden intelectual, pues con las solas sensaciones no es posible ni aun pensar; tercero, que las sensaciones, lejos de poder ser la base de la ciencia trascendental, no sirven por sí solas para establecer ninguna ciencia, pues de ellas, por ser hechos contingentes, no pueden dimanar las verdades necesarias" (4).

Tampoco podemos encontrar esta verdad en ninguna verdad real finita:

"Ninguna verdad real finita puede ser origen de todas las demás. La verdad de esta clase es la expresión de un hecho particular, contingente; y que por lo mismo no puede encerrar en sí las demás verdades reales, o sea, el mundo de las existencias, ni tampoco las verdades ideales ..." (5).

Ni siquiera la filosofía del "yo", por imprescindible que se nos manifieste como primer dato, se nos ofrece - como tal posibilidad.

"¿Cómo se quiere, pues, fundar la ciencia sobre el simple yo subjetivo? ¿Cómo de este yo se quiere hacer brotar el objeto? El hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, sino en cuanto ofrece hechos a los cuales se pueden aplicar los principios objetivos, universales, necesarios, independientes de toda individualidad finita..." (6).

También rechaza los sistemas que denomina de la identidad universal y el mismo orden ideal como origen de esa verdad única de que viene hablando.

#### CRITICA DE LOS SISTEMAS UNILATERALES

Parte importante de nuestro trabajo ha sido la - que hemos dedicado a recorrer con Balmes los puntos que invalidan una serie de sistemas de Filosofía. La acusación de Balmes es siempre la misma: la unilateralidad. Ve Balmes aquí la destrucción del mismo hombre en su rica complejidad y, por ello, la imposibilidad de poder ofrecer así una solución válida al problema del conocimiento.

Aparte del sistema del Idealismo -Fichte, muy en concreto- y que engloba en la corriente de la identidad universal ya citada, se detiene Balmes muy especialmente en tres -- sistemas: el cartesianismo, el sensualismo y la filosofía de Kant.

Para Descartes tiene elogios y reconocimiento de puntos positivos. También vimos que el planteamiento filosófico cartesiano, concretamente en la teoría del conocimiento, - con lo que supuso de revolución en todo el campo de la Filosofía, caló hondo en los propios planteamientos balmesianos y - le marcó bastante. Con todo, como ya vimos en su momento, no acepta Balmes la solución cartesiana al problema del conocimiento. El criterio de conciencia, en el que Descartes pretende -

apoyar todo el edificio filosófico, se le ofrece a Balmes como insuficiente. De hecho, nos quedaríamos reclusos en el puro campo interno, subjetivo, del "me parece", pero no tendríamos ningún derecho a justificar el paso al "es", a lo extra--subjetivo.

Es sin duda el sensualismo el sistema contra el que Balmes dirige sus críticas más duras. La filosofía de la "estatua" de Condillac se le ofrece como incapaz totalmente de dar una explicación del fenómeno del conocimiento. Reducir al hombre, ese "hombre entero" de que tantas veces habla el filósofo de Vich, al puro esquema de sensaciones, por muy tragformadas que las queramos suponer, es mutilarle totalmente y no explicar nada. O, desde el primer momento admitimos algo más que la pura sensación --entonces se destruye el sistema--o, por el contrario, sólo se cuenta con la pura sensación, y en este caso no se ve cómo se pueda elaborar nada más.

Para Kant tiene Balmes palabras de reconocimiento a sus méritos. Le parece un intento válido de conjugar los datos de la experiencia, sin quedarse en el sensualismo, con los datos del sujeto, sin quedarse en el idealismo.

Este intento le parece a Balmes laudable. Por --otro lado, y dado que no conoce bien su sistema filosófico, --como quedó demostrado en su momento, le hace responsable de -- algunas aportaciones que, en verdad, no le corresponden.

Con todo, tampoco acepta Balmes la solución criteriológica de Kant. Sigue pecando de unilateralidad, según --el catalán, cediendo demasiado en favor del sujeto y con de--trimento de lo externo a él.

Ciertamente que no ha entendido bien Balmes el --valor de las formas de sensibilidad y las categorías kantia--nas. De haberlo entendido creemos que la crítica que hubiera hecho del sistema de Kant habría sido más dura.

En el fondo, todos estos sistemas se le muestran inválidos a Balmes por el mismo y único defecto: su unilateralidad.

Esto ya nos indica por donde van a ir sus caminos

de solución y qué forma concreta va a adoptar en el problema - criteriológico. Una solución que va a ser integración de criterios y valoración de los distintos ángulos que vienen a componer el complejo fenómeno del conocimiento humano.

#### LA SOLUCION BALMESIANA

La solución balmesiana pasa por el reconocimiento de una pluralidad de criterios, concretamente tres: el criterio de conciencia, el de evidencia y el criterio del instinto intelectual. Además su solución pasa por la ley de la armonía entre todos.

La conciencia se nos ofrece como criterio fundamental y, dentro de su ámbito, como inquebrantable.

"El sentido íntimo o la conciencia es el fundamento de los demás criterios, no como una proposición -- que les sirva de apoyo, sino como un hecho que es para todos ellos -- una condición indispensable"

"El testimonio de la conciencia es fundamento de los demás criterios, en cuanto es un hecho que todos -- ellos han menester y sin el cual -- son imposibles" (7).

Examina luego Balmes el valor del criterio de evidencia, sus notas constitutivas: la necesidad y la universalidad y la formulación del principio: "lo evidente es verdadero", concluyendo que no es una proposición evidente, dado que lo -- que se afirma en el sujeto cae sólo bajo el ámbito de la mera conciencia y del nivel ideal, mientras que en el predicado se concluye a nivel real.

"Preguntar la razón de la legitimidad del criterio de la evidencia, -- pedir el porqué de esta proposición: "lo evidente es verdadero", -- es suscitar la cuestión de la objetividad de las ideas. La diferencia fundamental entre los dogmáticos y los escépticos no está en -- que éstos no admiten los hechos de

conciencia; no llega a tanto el - más refinado escepticismo; unos y otros convienen en reconocer la - apariencia, o sea, el fenómeno pu- ramente subjetivo; la diferencia está en que los dogmáticos fundan en la conciencia la ciencia, y -- los escépticos sostienen que éste es un tránsito ilegítimo, que es necesario desespérer de la cien- cia y limitarse a la mera concien- cia" (8).

Según Balmes aquí viene, justamente, a incidir - otro criterio: la necesidad interna de la propia facultad o - criterio del instinto intelectual. Con él se salva el último paso en la explicación del hecho del conocimiento. Dadas unas determinadas condiciones, activados el criterio de conciencia y el de evidencia, tenemos que ceder a una primera necesidad, a un non plus ultra de la filosofía como lo denomina Balmes:

"Yo creo que la expresión sentido común significa una ley de nues- tro espíritu ..., y consiste en - una inclinación natural de nues- tro espíritu a dar su asenso a -- ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón; y que todos los hom- bres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensi- tiva, intelectual o moral" (9).

Cada uno de estos criterios no funciona de una - manera independiente y autónoma, sino en armonía. Esta última ley la recoge Balmes en múltiples momentos, y con ello nos da a entender el valor que le atribuye.

"No hay, pues, en el hombre crite- rios de verdad enteramente aisla- dos. Todos están en relación; se afirman y se completan recíproca- mente; siendo de notar que las -- verdades de que están ciertos to- dos los hombres están apoyadas de algún modo por todos los crite- rios" (10)

Estas palabras expresan el más genuino pensamiento de nuestro autor. Habrá que tenerlas muy en cuenta, sobre todo a la hora de la comprensión del instinto intelectual, si no queremos dar interpretaciones totalmente equivocadas de su criteriología.

En algún momento del trabajo hemos notado que hablar, por ejemplo, de "verdad de instinto intelectual" significaría, en rigor, conceder una parcela de dicha verdad -si es que se nos permite hablar de esta forma- al instinto intelectual, por supuesto la principal, en conjunción con otras parcelas de la misma verdad y que vendrían justificadas por otros criterios. Cada criterio, y desde su propio ángulo, viene en apoyo no sólo de distintas verdades sino de la misma -- verdad en conjunción con los otros criterios.

DISTINTAS ACUSACIONES QUE HA RECIBIDO LA FILOSOFIA DE BALMES, CONCRETAMENTE SU TEORIA DEL INSTINTO INTELECTUAL

Ha sido otra parte importante de nuestro trabajo, el ver cómo la historia ha ido juzgando e interpretando su pensamiento filosófico. Hemos recordado en qué puede quedar -"su cartesianismo", que es una de las acusaciones que se le ha hecho. Así mismo vimos que, simpatizando en algo con San Agustín, no podemos sostener que su instinto intelectual sea el equivalente de la "memoria Dei" agustiniana. Esta memoria Dei equivale a un "re-conocimiento" de contenidos implícitos en la conciencia. El instinto intelectual de Balmes no implica re-conocimiento a ningún contenido implícito, es sólo la capacidad interna a la facultad para el conocimiento.

No es Balmes autor fidéista, aunque así le hayan juzgado también algunos intérpretes. En su momento se insistió suficientemente en este tema así como de su liberación de toda sombra de escepticismo. Son dos posturas filosóficas -si es que se le pueden llamar así- que expresamente rechaza Balmes.



La acusación más decidida que ha recibido Balmes ha sido la de filósofo del Sentido Común y seguidor fiel de la Escuela Escocesa. En este caso, tanto la Escuela Escocesa como Balmes, tendrían una fuente común: el jesuita francés P. Buffier, y alargando un poco más Luis Vives.

Remitimos a la última parte de este capítulo para justificar el juicio de valor que nos merece esta interpretación.

#### EXPOSICION DE LA FILOSOFIA DEL SENTIDO COMUN

Si habíamos de liberar a Balmes de mero seguidor de la Escuela Escocesa era necesario un repaso por la llamada Filosofía del Sentido Común. Han ocupado nuestra atención los siguientes autores: el P. Buffier, francés, como primer autor que sistematiza esta Filosofía del sentido común y sus principios. Unos principios primeros y primarios que, teniendo fuerza de verdad externa, no tienen otra fuerza de justificación que la propia necesidad y convicción subjetiva. Esto está muy lejos de la solución balmesiana que se nos presenta mucho más radical y mucho más racional. También hemos tenido que recoger las aportaciones de Reid, como principal representante de la Escuela Escocesa. Se nos ha mostrado como conocedor y, en cierto sentido, seguidor del P. Buffier. En todo caso, el sentido general de su Filosofía, de sus principios de sentido común, coinciden plenamente con lo señalado por el jesuita francés.

Como representante español de esta corriente se ha citado el nombre de Llorens y Barba que, como fiel intérprete y seguidor de Hamilton, recoge en sus Lecciones de Filosofía los principios de esta corriente de Filosofía.

Todos ellos, y con sus variantes correspondientes, viene a coincidir en una misma línea de argumentación criteriológica: se trata de la existencia del sentido común o conjunto de primeros principios, con fuerza de verdad externa, que brotan espontáneamente, instintivamente, que no tiene más apoyo que la necesidad subjetiva de la que cada uno somos testigos,

y que, como único criterio, vienen a ver el tronco sobre el - que se levanta todo el edificio o árbol del conocimiento. Luego, podemos concluir, que todo se apoya en una pura necesidad subjetiva. Y esto no en un nivel de pre-reflexión filosófica, sino justamente en la reflexión crítica más exigente que se - puede establecer.

También esta fórmula está lejos de ser la solución balmesiana al problema del conocimiento.

#### POSICION FILOSOFICA DE BALMES

Después de todo lo expuesto, nos parece que con relación al filósofo de Vich y sus posibles contactos con la Filosofía del Sentido Común, muy especialmente con la Escuela Escocesa, se pueden establecer estos cuatro principios de solución:

- 1) Hay que reconocer un intento común en el esfuerzo filosófico; es decir, todos estos autores vienen a unir sus voces en un grito común para - salvar a la filosofía tanto del idealismo como - del empirismo -sensualismo-.
- 2) También es común la insistencia de unos y de otros en recurrir al "sentido común" como camino válido en la búsqueda de la verdad.
- 3) Pero, en honor a la verdad, parece que tenemos que concluir que la interpretación y contenido de lo que significa el "sentido común" dentro de la Escuela Escocesa y en el pensamiento de -- Jaime Balmes son diferentes.
- 4) La recta interpretación de la independencia - de Balmes pasa, muy concretamente, por la valoración del hombre entero, por la variedad de criterios y la unidad en el dato de la conciencia y - por la ley de la armonía en el funcionamiento de los mismos.

Los dos primeros enunciados ya han quedado suficientemente aclarados. Ahora, en el momento de las conclusiones del trabajo, insistimos únicamente en los otros dos enunciados.

Es bien significativo, como lo hemos recogido a lo largo del estudio, la insistencia con que Balmes recurre - al "hombre entero" para explicar el fenómeno del conocimiento.

El dato no solamente se nos manifiesta como enriquecedor en comparación con el resto de la Filosofía del Sentido Común, también se nos ofrece como iniciador de filosofías posteriores a él y que insisten enormemente en esta verdad: - complejidad del fenómeno del conocimiento, tanto desde el punto de vista de lo conocido como desde el punto de vista del sujeto que conoce. Apuntamos aquí como valor de Balmes la intuición en sí, no queremos decir que lo haya desarrollado en todas sus dimensiones.

Con esto va unido la verdad de la interrelación entre los diferentes criterios de conocimiento.

Este doble dato hace que los llamados principios o mejor "verdades de sentido común" de Balmes, al ser fruto - de esa combinación de criterios, no puedan identificarse con los primeros principios de la Escuela Escocesa, que son fruto exclusivo de la fuerza de la subjetividad.

La lista de textos en este sentido podría ser -- bien larga; elegimos algunos suficientemente expresivos:

"Este método de filosofar ...es - la sumisión voluntaria a una necesidad indeclinable de nuestra propia naturaleza; es la combinación de la razón con el instinto; es - la atención simultánea a las diferentes voces que resuenan en el - fondo de nuestro espíritu" (11).

Solamente con este texto en la mano podríamos -- salvar al filósofo catalán de toda acusación de fideista y -- dogmático de que ha sido objeto. El examen crítico nos convence de que no va la razón, por ejemplo, por un lado y el ins--

tinto por otro, sino de que se complementan y vienen en apoyo mutuo:

"Aquí observaré lo errado de los métodos que aíslan las facultades del hombre, y que, para conocer - mejor el espíritu, le desfiguran y mutilan.

...  
Hay en el hombre, como en el universo, un conjunto de leyes cuyos efectos se desenvuelven simultáneamente, con una regularidad armoniosa" (12).

Una cosa es dividir y separar a la hora de la -- comprensión y estudio de las facultades o los criterios por -- los que se mueven y otra, muy diferente, es pensar que de hecho funcionan en ese aislamiento. Nada más lejos de la verdad.

"...se manifiesta la verdad sobre el enlace de los diferentes criterios y la necesidad de no atenerse a una filosofía exclusiva. El sentido íntimo, o la conciencia, sirve de base a los demás, como -- un hecho indispensable; pero él -- mismo se destruye si se niegan -- los otros" (13).

El texto merece toda la atención. Incluso el mismo criterio de conciencia, que sirve de base a cualquier otro --sin él todo se destruye--, se viene abajo si se niegan los -- otros.

"En lo tocante a la certeza conviene no perder de vista la observación que precede: hacerse demasiado exclusivo es colocarse al borde del error. Analícese enhorabuena las fuentes de la verdad; pero al mirarlas por separado no se pierda de vista el conjunto" (14).

...  
"La unidad es un gran bien".

No solamente es un gran bien, es la exigencia de nuestra naturaleza.

"Una de las leyes más constantes -- de nuestro ser es la necesidad de

un ejercicio simultáneo de facultades, no sólo para cerciorarse de la verdad, sino también para encontrarla...

Las facultades están en relación íntima y recíproca; influyen de continuo las unas sobre las otras. Aislarlas es mutilarlas y a veces extinguirlas" (15).

A renglón seguido nos añade más claramente lo siguiente:

"No hay, pues, en el hombre criterios de verdad enteramente aislados. Todos están en relación; se afirman y se completan recíprocamente..." (16).

Como vemos la insistencia con que Balmes defiende esta verdad es muy notable. Y es que forma el núcleo mismo de su criteriología. De nuevo le oímos lo siguiente:

"La verdad completa, como el bien perfecto, no existen sin la armonía; ésta es una ley necesaria, y a ella está sujeto el hombre" (17).

Indirectamente podemos deducir lo mismo de otro de los textos de Balmes a propósito del valor y función de la conciencia. Ella se nos ofrece como centro común del ejercicio de todas las facultades y lugar de combinación de los distintos aportes criteriológicos.

"Hay, pues, en el alma una conciencia única, centro común donde está el sentido íntimo de toda actividad ejercida, de toda afección recibida, sea cual fuere el orden a que pertenezcan. Ahora bien: supongamos el caso menos favorable a mi teoría, cual es el que la facultad a que corresponde la intuición sensible sea realmente distinta de la facultad que ejerce el acto perceptivo de las relaciones de los objetos ofrecidos por la intuición sensible. ¿Se seguirá de ahí que el entendimiento necesite algo intermedio para ejercer su actividad sobre los objetos presentados por di

cha intuición? No por cierto. El acto del entendimiento puro y el de la intuición sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo común: la conciencia; allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los materiales y ejerciendo el otro su actividad perceptiva" (18).

El texto que acabamos de citar, aunque si bien de una manera indirecta, es de una importancia capital en este tema. Aparece revalorizado en toda su amplitud el dato de la conciencia y respetado tanto el dato subjetivo como el -- trascendente al mismo. Este sano equilibrio es el que da valor a la solución criteriológica de Balmes y le coloca muy encima de la solución escocesa.

Lo mismo podemos deducir de estas palabras:

"La dificultad propuesta dimana de que se consideran las facultades del alma, no sólo como distintas, sino también como separadas, ejerciendo cada cual sus -- funciones en una esfera propia, -- exclusiva, enteramente aislada -- de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable a la clasificación de las operaciones, no está de acuerdo con la -- enseñanza de la experiencia"(19).

Tendríamos que citar también su obra El Criterio, especialmente en aquellos capítulos que nos habla de la necesidad y grandeza de la síntesis, y cuyo espíritu bien podría estar resumido en su tantas veces citada conclusión del trabajo. Allí escribe:

"Una buena lógica --lo mismo podríamos decir de una buena criterio -- logía-- debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre..."(20).

Hemos visto así una de las verdades más fecundas del pensamiento de Balmes.

Concretándonos más a las llamadas primeras verdades o verdades de sentido común de la escuela escocesa y a -- las verdades de sentido común de Jaime Balme también encontramos sus diferencias.

Los primeros principios de la Filosofía del Sentido Común, siguiendo con la mejor tradición iniciada por el P. Buffier, se nos presentan no sólo con un valor ideal -en este caso no habría nada que oponer-, sino también con un valor real, con fuerza de verdad externa. La justificación no es otra sino la propia necesidad subjetiva que nos fuerza espontáneamente a admitirlos como tales. Esto es lo más grave de esta Filosofía y lo que la diferencia del pensamiento de Balme -- que, en este sentido se nos manifiesta mucho más radical, pues su instinto intelectual se nos manifiesta como una especie de meta-crítica frente a los llamados principios o verdades de -- sentido común. Escribe el P. Buffier:

"Ne faut-il s'attacher d'abord -- qu'à ce qu'on peut appeler premières vérités, qui sont la source -- et le principe de toutes les vérités que l'on peut établir sur -- l'existence réelle des objets -- hors de nous; en sorte que toute vérité qui ne serait pas une conséquence nécessaire de ces premières vérités serait déclarée, par la même, une vérité purement interne et de spéculation"(21).

Las expresiones "verdad externa" y "verdad de -- principio" aparecen, pues, en este autor como equivalentes. -- Las primeras verdades nos introducen sin más en el campo de -- lo real.

Ante estas afirmaciones recordamos cómo para Balme estas verdades externas son el resultado final de algo -- más -de mucho más, podríamos decir- que la pura necesidad subjetiva.

Comenta muy bien Ventosa Aguilar que Buffier no niega la existencia de unas primeras verdades internas, de orden lógico. Pero de ellas se ocupa la lógica, no el Traité --

des premières vérités cuyo objeto consiste justamente en establecer cuales son las fuentes de las primeras verdades externas, principios de todas las demás verdades del mismo orden.

La fuerza que se concede al sentido común en esta Filosofía con respecto a las verdades del mundo externo podemos decir que es total: así le parece y así es, y no hay -- más razón que la necesidad del testimonio subjetivo. La fuerza que le concede Balmes a su instinto intelectual no es equivalente; éste viene a actuar sobre la fuerza de otros criterios y condiciones de extrasubjetividad como última ley que -- impulsa al asenso de la verdad externa.

Hay mucho más que la pura necesidad subjetiva, -- aunque esto no quiere decir que no pueda actuarse de forma totalmente espontánea.

Se podría objetar que también Balmes habla de -- unos primeros principios que permanecen ahí, invariables y universalmente válidos, aparte de nuestra existencia concreta.

Ya se comprende que nada tienen que ver estos -- primeros principios, necesarios y universales, que también admite toda la Filosofía tradicional, con los primeros principios de la Filosofía del Sentido Común que venimos comentando. Balmes habla de unos principios ideales, a simple nivel de -- subjetividad, y su valor no traspasa al campo de lo externo; -- y esto es, justamente, lo esencial y decisivo de esas verdades primeras que estamos estudiando.

Pasar del campo de lo interno, ideal, al campo de lo externo, extraideal, es que lo que nos queda por justificar y es lo que intenta conseguir el planteamiento balmesiano, -- mientras que la Filosofía con la que se está comparando lo da por supuesto desde el primer momento. En este punto se separan estas dos corrientes criteriológicas, aunque ambas recurran al "sentido común" como tabla de salvación y ambas se asemejen -- recordemos que los campos de actuación son diversos -- en el -- actuar espontáneo y prefilosófico, no antifilosófico, de lo -- que cada uno entiende por sentido común.

Esta característica de las verdades de sentido --



común como verdades de valor externo, y que hemos visto bien reflejada en la exposición del P. Buffier, es también lo específico de la Escuela Escocesa, muy concretamente en Reid y Hamilton, como vimos en su momento.

Es también lo típico de las obras de Llorens y Barba, fiel discípulo de Hamilton. Y aquí se nos ocurre un interrogante que puede ofrecer un valor indirecto a la tesis que defendemos. Si Balmes fuera un filósofo más de esta corriente del "sentido común", al igual, por ejemplo, que Hamilton, ¿cómo explicar que el catalán Llorens y Barba apenas le cite en su obra, cuando lo que pretende no es ninguna exposición original, sino el esclarecimiento y apoyo a la Filosofía del Sentido Común en su sentido más genuino?.

Parece que el interrogante no carece de valor y posiblemente no se haya reparado demasiado en él.

Ciertamente que Balmes no acepta la doctrina del entendimiento agente de los escolásticos como posibilidad para la abstracción y elaboración de los conceptos. Pero esto no implica que tenga que ceder a un subjetivismo tal que raye en el fideísmo o en el innatismo. Su intento filosófico busca una solución intermedia donde se integre la fuerza y el valor de lo percibido y la fuerza y dinámica propia de las facultades del sujeto que percibe, que conoce, y que vienen a quedar representadas en su "instinto intelectual".

Filosófica o críticamente hablando diríamos que las certezas balmesianas son fruto de los distintos criterios de conocimiento, y por lo mismo, perfectamente racionales, mientras que la certeza de los primeros principios de la Escuela Escocesa no tiene más justificación que la necesidad implicada en ellos mismos y de la que subjetivamente somos testigos.

Esto significa que, aunque el instinto intelectual se nos manifiesta como pre-reflexivo, como algo antes de cualquier tipo de reflexión, en los distintos campos de su actuación, no por eso podemos concluir que sea antirracional o antifilosófico, sino más bien todo lo contrario: es la

base misma y la posibilidad de la racionalidad y de la filosofía.

Nuestras afirmaciones quieren responder a la interpretación mejor y más honda del instinto intelectual balmesiano. Siempre dejamos constancia de muchas expresiones ambiguas que se leen en sus obras, y que lo colocarían más cercano a toda la Filosofía del Sentido Común, y que matizaciones bien importantes que, a buen seguro, habría de haber corregido de no haber muerto a edad tan temprana.

Así podemos entender perfectamente, teniendo esa salvedad presente, que cuando Balmes nos dice que la certeza no es, en primer término, fruto de la Filosofía, no quiere decir que no sea fruto de la razón, actuada, eso sí, de una forma espontánea:

"Por cierto que él (se refiere al niño) no se da cuenta asimismo de esta fórmula, es decir, que no hace acto reflejo sobre ella: pero, en la realidad, la tiene, y la prueba es que, en ofreciéndose el caso, la aplica instantáneamente" (22).

Ahora bien, cuando reflexionamos sobre estas fórmulas descubrimos su racionalidad, que va más allá de la fuerza instintiva de la Escuela Escocesa.

Podríamos decirlo con una fórmula más sencilla, pero no menos completa:

- El instinto intelectual de Jaime Balmes forma parte de un todo racional, aunque actúe de una forma espontánea.
- El sentido común de la Escuela Escocesa es el todo del conocimiento y con fuerza exclusivamente instintiva.

Las fórmulas no son, como se puede apreciar, equivalentes ni mucho menos.

La distinta importancia que conceden ambas filosofías al sentido común o "instinto intelectual" según Balmes - también se manifiesta a la hora de señalar el alcance de uno

y de otro. La fuerza y el alcance del instinto intelectual balmesiano -actúa en casos en que no media el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia- es marcadamente menor que la -- del "sentido común" de la Filosofía de este nombre.

Las referencias inmediatas que hace a Dios tampoco se puede identificar con las que hace el P. Buffier o la Escuela Escocesa. La postura de Balmes se desprende de la crítica que él mismo dirige a la forma de argumentar de Descartes - que recurre de una forma inmediata e injustificada a Dios como garantía de veracidad de sus conocimientos. Ello indica que -- Balmes está bien lejos de este recurso inmediato e injustificado a Dios.

Para que se vean mejor los justos límites del instinto intelectual, que se define como inclinación natural al - asenso en los casos que están fuera del dominio de la conciencia y de la evidencia, podríamos decir que más que aplicado a casos sería a ámbitos de verdad de tales casos; así se ve mejor que no actúa solo o al margen. Estos son algunos ejemplos:

"El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de -- las ideas, esto pertenece a la conciencia; el valor objetivo, existente o posible, esto pertenece al instinto intelectual.

El testimonio de los sentidos encierra también dos partes: la sensación, como puramente subjetiva, - esto es, de la conciencia; la creencia en la objetividad de la sensación, esto es, del instinto intelectual.

El testimonio de la autoridad humana se compone del de los sentidos, que nos pone en relación con nuestros semejantes, y el del instinto intelectual, que nos induce a creerle".

Esta es una ley balmesiana en la que se ha de insistir por encima de todo. Ni le podemos juzgar y comprender - al margen de esta ley de la unidad y la armonía, ni tampoco tomándole en expresiones aisladas y concretas.

Se exige esa mirada de conjunto para comprender -

lo que él intuyó en teoría del conocimiento y que, por desgracia, no siempre expresó con la debida exactitud.

#### CONCLUSION

Después de todo lo expuesto, y que esperemos pueda contribuir al esclarecimiento del controvertido "instinto intelectual" balmesiano, tenemos que concluir que, siendo un conocedor de la Filosofía del Sentido Común y mereciéndole una gran confianza tanto en sus intentos filosóficos como en algunos de sus planteamientos, no se puede sostener que Balme sea un discípulo más de tal Filosofía.

Su instinto intelectual, bien entendido, no es - el equivalente del "sentido común" -conjunto de primeras verdades de valor externo- de esa Filosofía.

Hay que reconocer su independencia y sus intuiciones de originalidad, como la necesidad de atenerse a la complejidad del hombre que conoce o a la misma armonía de todos sus criterios.

NOTAS

- (1) F. Fundamental, L,1,1,2 II, pág. 9.
- (2) Ibidem, L,1,2,8 II, pág. 12.
- (3) Ibidem, L,1,2,15 II, pág. 15.
- (4) Ibidem, L,1,5,63 II, pág. 33.
- (5) Ibidem, L,1,6,66 II, pág. 35.
- (6) Ibidem, L,1,7,72 II, pág. 39.
- (7) Ibidem, L,1,24,236 II, pág. 125.
- (8) Ibidem, L,1,25,245 II, pág. 128.
- (9) Ibidem, L,1,32,316 II, pág. 171.
- (10) Ibidem, L,1,34,338 II, pág. 185.
- (11) Ibidem, L,1,2,15 II, pág. 15.
- (12) Ibidem, L,1,15,159 II, pág. 83.
- (13) Ibidem, L,1,26,263 II, pág. 135.
- (14) Ibidem, L,1,34,338 II, pág. 183.
- (15) Ibidem, L,1,34,338 II, pág. 184.
- (16) Ibidem, L,1,34,338 II, pág. 185.
- (17) Ibidem, L,1,34,338 II, pág. 186.
- (18) Ibidem, L,4,6,43 II, pág. 387.
- (19) Ibidem, L,4,20,125 II, pág. 423.
- (20) El Criterio, C, 22,60 III, pág. 755.
- (21) VENTOSA AGUILAR, J.A.: El sentido común en las obras filosóficas del P. Buffier. O.c., pág. 42.
- (22) F.F., L,1,4,45 II, pág. 25.

## APENDICE BIOGRÁFICO

### INTRODUCCION

En la misma obra del doctor Jaime Balmes encontramos unas palabras que justifican sobradamente estas páginas - de referencia biográfica. Escribe:

"La vida de un hombre -lo dice sobre O'Connell- se explica muchas veces por las primeras impresiones que recibió en su infancia" (1)

Secundando la intención y profunda verdad de estas palabras nos queremos acercar, aunque sea un poco a grandes rasgos, a la vida y circunstancias de nuestro autor. Unas circunstancias que, hay que decirlo ya desde este momento, tuvieron mucho que ver con su pensamiento. Las experiencias personales del autor, los ambientes que le van rodeando y los días que atraviesa España, con como otras tantas piedras que van forjando su edificio intelectual. Esta es la razón profunda por la que, aun tratando un tema tan específico como es su teoría del instinto intelectual, nos vemos obligados a echar una mirada a algunos momentos y circunstancias más sobresalientes de su vida.

El mismo Balmes es quien nos da las características geográficas, y sobre todo morales, de la Cataluña Vieja, - a la que pertenece. Atribuye a los montañeses, como cualidades espirituales, un gran tesoro de ideas y sentimientos morales, -fundamento de la vida individual, familiar y social-, un -- arraigado amor a la tradición y una vida heroica de trabajo. (2).

#### LA FAMILIA

Centrándonos en la familia Balmes podemos decir que todos sus ascendientes, en cuanto a su condición social, - pertenecen a la clase trabajadora y humilde. El jamás se avergonzó de su condición y sus sentimientos los podemos leer en lo que escribió Espartero:

"Se ha echado en cara a Espartero su humilde nacimiento; a los ojos de la razón esto no significa nada: al contrario, si el ex-regente hubiese manifestado con sus -- obras que la fortuna no le había elevado sin merecerlo, la misma - oscuridad de la cuna fuera un bello timbre de su gloria. ¿De qué sirve a un imbécil el lustre de - su alcurnia? ¿Para qué necesita - un grande hombre los títulos de sus mayores? La nobleza que no es tá sostenida por las cualidades - personales del que la posee es un nombre vano: los méritos de nuestros antepasados no son nuestros y sólo se nos aplicarán si los -- imitamos. El hombre de humilde cu na que se eleva a encumbrados --- puestos por solas sus prendas, se rá tanto más digno de loa cuanto no ha tenido en su apoyo ni el fa vor que dispensa el mundo a los - vástagos de ilustre prosapia ni - los medios de instrucción y educa ción que proporcionan las grandes riquezas; en tal caso, la humildad de nacimiento más bien debiera -- ser excusa de algunas faltas que cargo para agravarlas" (3).

Son palabras que, sin demasiadas distorsiones, podríamos aplicar al propio Balmes. Sus ascendientes de línea paterna ejercieron todos el oficio de "arrieros". Por línea materna entroncaba con unos antiguos curtidores. No obstante su condición social, hay que reconocer valiosos talentos familiares, como él mismo nos dice:

"Yo -decía- tengo mucha memoria, pero mi padre tiene aún mucha -- más. Si él y mi abuelo hubiesen estudiado, habrían sido más célebres que yo" (4).

Será bueno también, en este momento, que hagamos un pequeño esfuerzo con el fin de situarnos en el momento histórico en que Jaime Balmes viene a este mundo.

Estamos en la ciudad de Vich. Ciudad de unos -- diez mil habitantes, y eminentemente estudiantil. Es el año de 1810. En las efemérides de este año, que se consignan en la ciudad de Vich, leemos:

"Día 28 de agosto de 1810. Nace en Vich el doctor Jaime Balmes".  
(5)

#### PRIMERA EDUCACION

Balmes era el cuarto hijo de los once de su familia. Podemos decir, según se nos refiere en la obra de García de los Santos, que le trató íntimamente, que fue la humildad, el tesón y la piedad cristiana de su madre lo que influyó notablemente en su vida (6). Dice el P. Casanovas que ella enseñó a su hijo las cosas del cielo antes que las de la tierra, y quiso que amase más a Dios que a ella misma. -- Fue su primera maestra en la piedad, en la doctrina cristiana y en la oración.

De ahí que Balmes practicó un afecto filial hacia su madre honda y delicadamente.

Esta que hemos llamado primera educación marcó toda la vida de Balmes, como veremos a lo largo de estas páginas.



#### ESTUDIOS EN EL SEMINARIO

A los siete años lo encontramos ya en el seminario, (él decía que se acordaba muy poco de sus primeras letras: las que cursó antes de entrar en el seminario) donde adquirió parte de su formación:

El seminario de Vich lo fundó D. Gaspar Gil en 1635 y llegó a ser uno de los más célebres de toda España. Dice LA FUENTE que en el siglo XVIII estaba a más altura en enseñanza que muchas universidades. Ciertamente que a comienzos del siglo XIX sufrió mucho. Vendrían luego, en los años 1809 a 1812, las famosas incursiones de los franceses, y posteriormente las luchas entre constitucionales y realistas. Cada uno de estos acontecimientos suponía un nuevo quebranto para la ciudad y para el seminario.

Dos hombres se encargaron de la restauración del seminario. El doctor Puigllat, futuro obispo de Lérida, y el obispo Corcuera. Este último había nacido en Cádiz en 1776, - pasó por Sigüenza como rector del seminario, y llegó a Vich - como obispo el año 1825. El fue el verdadero descubridor y -- protector de Jaime Balmes (7).

En este seminario dedicó Balmes los tres primeros años al estudio de la Gramática latina. En 1820 empezaba los estudios de Retórica, coincidiendo con el trienio constitucional, cuyo fervor llevaría al ayuntamiento de Vich a entrometarse en los asuntos del seminario. Reflexiona el P. Casanovas diciendo que acontecimientos de este tipo hicieron que Jaime Balmes, con sólo sus diez años, meditara profundamente en los destinos de España, que tanto se reflejaría luego en sus obras (8).

#### ESTUDIOS DE FILOSOFIA

En 1822 empezaba sus estudios de filosofía. De su ánimo en aquel entonces nos dan cuenta sus propias palabras, que escribió a los treinta y tres años:

"Hubo un tiempo en que el prestigio de ciertos hombres, el deslumbra<sup>m</sup>iento producido por la ardien<sup>t</sup>

te aureola que coronaba sus sienes, la ninguna experiencia del mundo - científico, y sobre todo el fuego de la edad ávido de cebarse en algún pábulo noble y seductor, me habían comunicado una viva fe en la ciencia y me hacían saludar con alborozo el día afortunado en que introducirme pudiera en su templo para iniciarme en sus profundos arcanos, siquiera como el último de -- sus adeptos. ¡Oh! Aquella era la -- más hermosa ilusión que halagar pudo el alma humana: la vida de los sabios me parecía a mí la de un semidiós sobre la tierra" (9).

De 1822 a 1825 hizo los tres cursos de Filosofía. Por este tiempo comienza también su autoeducación, apoyada como él mismo dice en la lectura de obras elementales y en la meditación. Recordemos aquel momento en que leyó en Hobbes lo siguiente:

"Si yo hubiera leído tanto como -- ellos, sería tan ignorante como -- ellos" .

Balmes creyó descubrir aquí un tesoro (10). Es -- obligada una referencia a la biblioteca episcopal. Era como la segunda casa de Balmes y en ella iba completando su formación. Unas palabras del bibliotecario Soler puede ser el mejor testimonio al respecto. Dice:

"...durante una porción de años -- que cuidé la biblioteca pública -- diocesana..., le vi constantemente asistir y registrarlo todo, casi -- siempre de pie, pasando revista, -- por decirlo así, a los libros e índices, y anotando muy frecuentemente lo que debía picar su curiosidad y tacto exquisitos" (11).

Y en otro lugar nos dice:

"Así es que por esto, y porque tenía el tiempo en muchísima estima, rara vez necesitaba más de un día para despachar un libro de tres o cuatrocientas páginas, consiguiendo ahorrar el tiempo y estudiar -- siempre con fruto seguro" (12).

La biblioteca episcopal, con sus 20.000 volúmenes y su silencio sobrecogedor, era indudablemente el lugar preferido de Balmes.

#### ESTUDIOS EN LA UNIVERSIDAD

En 1826, y tras haber cursado primero de Teología en el seminario, ingresa Balmes en la Universidad de Cervera.- Tiene, pues, 16 años.

Balmes consiguió en su Vindicación personal este acto de generosidad del obispo Corcuera:

"El año 26, el difunto obispo de Vich, el señor don Pablo de Jesús Corcuera y Caserta, me agració con una beca en el Real Colegio de San Carlos, en la Universidad de Cervera. Es de advertir que este señor obispo era sumamente celoso, muy delicado en materias políticas y sobremanera vigilante en todo lo concerniente al modo de pensar y a la conducta de los estudiantes. Lo sabe toda la diócesis de Vich; lo saben todos cuantos le conocieron en Sigüenza, cuando estaba de rector en el seminario; y precisamente hay en Madrid una persona que la había tratado mucho y se había formado bajo su dirección, mi amigo el respetable P. Carasa, de la Compañía de Jesús. Pongo estos por menores para que se vea que un tal nombramiento para colegial, y eso entre muchos otros pretendientes, supone buena reputación en el agraciado" (13).

Ciertamente el ingreso en la Universidad le llena de alegría.

No es este el momento de historiar el curso de esta Universidad. Digamos solamente que del siglo XVIII recibimos ecos de "elogio" y "adulación"; en el XIX y XX las referencias llegan casi al "menosprecio" (14).

En líneas generales, se puede afirmar que el siglo XVIII no dejó a la Universidad la herencia de una orienta-

ción científica y pedagógica. Y al comenzar el XIX aumenta -- más y más la desorientación. Como un ejemplo podemos apuntar que el 16 de agosto de 1820 se pusieron como texto de Teología las Institutiones Lugdunenses, prohibidas en Roma el año 1792 por jansenista. (15).

El trienio constitucional se votó una ley de enseñanza por la que se creaba la Universidad de Barcelona, que suponía implícitamente la desaparición de la de Cervera. Barcelona se apresuró a abrirla, y la Secretaría de Estado, con un despacho del 8 de noviembre de 1822, comunicaba a Cervera que, abierta la Universidad de Barcelona, aquella tenía que cerrarse (16).

En octubre de 1824, con la nueva reacción, se daba un plan nuevo de estudios. Es el que le tocó seguir a Balmes. El artículo 34 establecía como texto de las clases de filosofía el de Guevara.

A estas causas habría que añadir también el desfavorable estado económico y la falta de buenos profesores. Todo esto hizo que se llegase a conferir el grado de "doctor" a todos los diputados de la provincia, con el fin de negociar en Madrid la continuidad de la Universidad. (Según consta en el Archivo de la Casa Don de Barcelona) (17).

La consecuencia clara de todo este estado de cosas es que cuando Jaime Balmes llegó a la Universidad, con todo su entusiasmo e ilusión intelectual, ésta se encontraba -- "enferma de enfermedad mortal" (18).

De 1826 a 1830 cursa Balmes los cuatro años de Teología necesarios para el "grado menor". Se graduó el 9 de junio de 1830 con todos los honores.

Los acontecimientos políticos de este año hacen que se suspendan los cursos en las Universidades y se organicen en las ciudades particulares a tenor de cursos privados. Ello hace que encontremos de nuevo a Balmes en su ciudad de Vich. Aquí cursa quinto y sexto año de Teología.

El trabajo principal de Balmes durante estos dos años no fueron las asignaturas del curso, sino las lecturas -

privadas. SADURNI, uno de los biógrafos que bebió en fuentes - más seguras, escribe:

"Estos dos años de estudios privados, que apenas mencionan los biógrafos, son, no obstante, de los más importantes de la vida de Balmes. Porque, si bien en Cervera -- había crecido rápidamente tanto en lo físico como en lo intelectual, -- durante estos dos años privados -- fue cuando principalmente se formó el sabio en la soledad de una biblioteca desconocida, como dice Milà y Fontanals".(19)

El año 1832 se abre de nuevo las Universidades y Balmes puede continuar en Cervera sus estudios de Teología. Al año siguiente se presenta a unas oposiciones a una cátedra de Cervera. Oposición frustrada por ciertas intrigas. Así se explica lo que escribió el doctor Ramón Miguel:

"Don José Ricart, que era uno de los opositores, me ha asegurado -- que Balmes fue sin disputa el que con más conocimientos y maestría -- desempeñó los ejercicios de oposición, y que, en justicia, debió haber ocupado el primer lugar en la terna"(20).

Citamos este detalle biográfico porque marca simbólicamente el proceso de una serie de infortunios en la vida y persona de Balmes.

Lo mismo le ocurrió en las oposiciones a una canonjía en Vich. A sus veintitrés años, y todavía sin recibir las órdenes sagradas, se atreve a disputarles aquella canonjía a los doctores Jaime Passarell y Jaime Soler. Alguien, con una sonrisa entre irónica y sabia, decía:

"Claro que es listo; pero, ¿qué ha de hacer tan jovencito" (21).

La verdad es que también perdió las oposiciones.

#### ORDENES SAGRADAS

El octavo curso de Teología, año 1833 a 1834, fue el de las órdenes sagradas. El 20 de septiembre de 1834 recibía

la ordenación de presbítero.

De aquellos días se nos ha conservado una anécdota bien significativa. "Qué quieres, Jaime" Le dijo el Obispo Corcuera. "Señor, un curato". "No; ve a la Universidad y estudia" (22).

#### NUEVA ETAPA EN CERVERA

Tenemos de nuevo a Balmes en la Universidad. Ahora se matricula en cánones. Combina el estudio con la enseñanza, y tiene su discurso doctoral sobre materia de enseñanza - en España. Las ideas principales las publicaría luego, en el año 1845, en el PENSAMIENTO DE LA NACION.

El año 1835 se despide Balmes definitivamente de la Universidad de Cervera.

Sus sentimientos los podemos deducir de sus mismas palabras en lo que toca a esta Universidad:

"No nos ciega el amor a ninguna - universidad de provincia - escribió-; a ninguna de ellas pertenecemos, si no es por los grados,-- cuyos diplomas para nada nos sirven" (23).

Podemos concluir diciendo que Balmes es el último hombre grande que da la Universidad de Cervera. El decreto real de 1835 aprobando los estudios de derecho civil, cánones y oratoria suponía formalmente el cierre definitivo de esta - Universidad.

#### VIDA OCULTA DE BALMES

Así se ha llamado la etapa que va de 1836 a 1841 en la vida de Jaime Balmes. Es "su vida oculta". Tuvo que que darse de momento en su ciudad, Vich, y dedicarse a dar clases particulares. Por esta época es cuando se empieza a desarrollar su verdadera vocación, la de escritor. En su autobiografía nos dice:

"Nada conozco más grato que escribir una palabra y tener una seguridad profunda de que aquella palabra dentro de pocas horas vola-

rá a grandes distancias y vibrará en millares de espíritus".

En Vich es también profesor de matemáticas de la nueva cátedra creada en 1837.

#### BALMES, AUTOR UNIVERSAL

El genio había de salir por algún sitio y así -- fue. Casi de la noche a la mañana salta la figura de Balmes a primer plano de la fama nacional e internacional.

Balmes nos ofrece una obra eminentemente apologética, y esto en los campos más variados: político, social, religioso o filosófico. Todos los temas de importancia caben en su meditación y en su pluma.

Con ocasión de un concurso en El Madrileño Católico sobre el tema del celibato en el clero católico, Balmes se decidió a escribir una memoria sobre es tema. Tras la presentación y fallo del jurado el director le escribe:

"Tengo el honor de participar a -  
Vd. cómo su Memoria ha merecido -  
la nota sobresaliente en el pri--  
mer certamen católico ..." Es el-  
año 1840.

Por estas mismas fechas estaba ya naciendo su -- gran obra de filosofía de la historia EL PROTESTANTISMO.

...Un asunto del máximo interés nacional en aquellos días era el relativo a los bienes del clero. Con este motivo Balmes publica, también en 1840, su obra: Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero. Del efecto que causó esta obra dan testimonio las siguientes líneas de García de los Santos:

"Todos los diputados que habían -  
hablado en defensa del clero, ha-  
bían fundado sus discursos en los  
cánones. Cuando vieron defendida  
la tesis en el plano de las cien-  
cias sociales, políticas y econó-  
micas, sin citar ni una ley, que-  
daron profundamente admirados. Un  
diputado de gran nombradía por su  
discurso en defensa del clero, el

señor don Santiago Tejada, dijo al leerlo: "Mi discurso no puede compararse con ese" (24)

Son los primeros éxitos del autor y le dan un -- ánimo increíble. En la Autobiografía nos dice:

"Alentado con un éxito para mí -- muy inesperado, continué traba-- jando en el protestantismo compa-- rado con el catolicismo..."

Profundamente preocupado por la situación políti-- ca de nuestra patria, y consciente del bien que él podía apor-- tar con su pluma, deja a un lado la obra que lleva entre ma-- nos, y se decide a publicar su primera obra de alcance polí-- tico: Consideraciones políticas sobre la situación de España. (25).

Obra de importancia publicada por este tiempo es La Religión demostrada al alcance de los niños.

Por este tiempo estaban de moda unos libritos de propaganda en forma dialogada. Balme también publica el su-- yo: "Conversa d'un pagés de muntanya sobre lo Papa".

Nota aparte merece su labor periodística encar-- nada en tres revistas de la máxima importancia. De 1841-1843 publica, en colaboración con otros, la revista "La Civiliza-- ción". La aportación de Balme en esta obra es decisiva des-- de todos los puntos de vista. De 1843 a 1844 publica perso-- nalmente la revista "La Sociedad". Posteriormente, y en Ma-- drid, funda y mantiene El Pensamiento de la Nación.

#### INTERVENCION EN EL PROBLEMA SUCESORIO

A la muerte de Fernando VII se origina en Espa-- ña un grave problema sucesorio. Por un lado, estaba su herma-- no, D. Carlos, y sus seguidores; por otro, la regente Dña. Ma<sup>a</sup> Cristina en nombre de la princesa Isabel. La raíz última del problema venía con la famosa Ley Sálica, dada por Felipe V, y que privaba a las mujeres de los derechos sucesorios al -- trono. Con Carlos IV había sido abolida. Fernando VII la -- vuelve a implantar; luego la anularía y, poco antes de su --



muerte, la volvería a implantar. Surge, con ello, la gran división en España. Al lado de D. Carlos estaba la mayoría del clero, de la nobleza y una buena parte del país, el tradicionalismo. Se identificó con el espíritu foral frente a la tendencia centralizadora de la otra fracción, del liberalismo -- oponente.

Los años que van de 1833 a 1840 se ven marcados -- por la primera guerra carlista. En el norte termina con el -- convenio de Vergara, -agosto de 1839-, y en el bajo Aragón en julio de 1840.

Esta es la cuestión política que ocupa páginas, -- gestiones y desvelos de Jaime Balmes. La solución del problema la veía en un matrimonio: el matrimonio entre la hija de -- Fernando VII, la infanta Isabel, y el hijo de D. Carlos, Carlos Luis, duque de Montemolín.

Balmes se distinguió por una gran campaña, sobre todo en El Pensamiento de la Nación, a favor de este matrimonio como solución a los males de España:

"Este matrimonio fue defendido -- con alteza de miras y profundo -- sentimiento político por Jaime -- Balmes en su periódico titulado - El P.N." (26)

De su estado de ánimo, al fracasar sus planes, -- son buen testimonio estas líneas que entresacamos de su correspondencia con VILUMA:

"Veremos lo que el negocio de de sí. Yo espero siempre, fundándome en su misma necesidad. Lo veo a -- usted triste. Las cosas no son para menos, pero es preciso ánimo y paciencia" (27).

Y con mayor decepción y sentimiento, aunque con su firme decisión de seguir prestando su grano de arena en pro de la verdad, escribía el 23 de septiembre de 1846:

"Honda impresión me ha producido la sentida carta de usted. La voz de una persona para mí que puedo conocerla tan franca, tan cordial, no ha dejado de conmoverme y de

hacerme pensar si tal vez me engañaba; por desgracia, mi convicción se robustece cuanto más medito. Dudo mucho que pueda hacer bien escribiendo de política. Las circunstancias han variado completamente: falta la base; no sé cómo se puede levantar el edificio. Indica usted que si ceso de escribir dirán que mi único objeto era el matrimonio de Montemolín: el objeto era un -- sistema cuya clave era el casamiento; si dicen ésto dirán verdad. Me conjura usted a que lo piense -- bien, lo haré. Queda mucho que hacer en interés de la nación, es -- cierto, pero yo no puedo detener -- las borrascas que van a desencadenarse ni nadie tampoco: quien lo intente se estrellará. Me dice usted que el Príncipe es buen sujeto, no lo dudo; ¿pero qué tenemos con eso? ¿Qué podrá hacer el Príncipe con la mejor voluntad del mundo? -- Nada, señor Marqués, nada. Se muestra usted poco dispuesto a mezclarse en política: hace usted bien. -- Usted no sirve para cortesano y ésta no es época de hombres de Estado. Añade usted que se trata de -- reunir alrededor del Príncipe consorte un centro de influjo y poder militar que sostenga el trono. Ya me figuraba que se contaba con ésto. ¡Pobre país! Siempre el poder militar, como si gobernar fuese pelear y una nación pudiese convertirse en un campamento. Por desgracia, en un campamento se convertirá por una larga temporada: hay -- hombres que se hacen la ilusión de que se pueden repartir bofetones a diestro y siniestro y que los demás lo han de sufrir. ¡Tontería! -- Todos los hombres tienen sangre en sus venas y son tantos los que prefieren la muerte a la humillación. En tiempos semejantes, ¿qué puedo esperar de mis escritos políticos, por leídos que sean? Sin embargo, mientras escriba iré diciendo la verdad: ufanos con su victoria de momento, no tienen que esperar una

palabra de lisonja. Seré el mismo ahora que antes; como no espero - ni temo nada de nadie, poco me importa el desagrado de los poderosos" (28).

#### SUS GRANDES OBRAS

En el año 1841 comienza la publicación, en edición castellana, de su gran obra "El Protestantismo". Obra que publicaría también en francés y en inglés y que ofreció con todo su entusiasmo al Papa.

Sus obras más eminentemente filosóficas ven la luz durante el período de mayor agitación política. En primer lugar aparece El Criterio, en 1845, aunque lo había escrito - dos años antes. Al año siguiente publica su Filosofía Fundamental, y por fin, en 1847 publica la Filosofía Elemental.

No podemos olvidar su obra Pío IX, pública en -- 1848, en defensa de los intereses y la figura del Papa. La publicación de la obra fue el comienzo de un duro calvario para Balmes, ya que le llovieron incomprensiones y calumnias de todas partes, sobre todo de las líneas del clero.

Ese mismo año, 1848, el 9 de julio, a los 38 -- años de edad, moría Jaime Balmes en su ciudad natal, Vich.

#### INTENTO FILOSOFICO DE BALMES

La doble intención filosófica que podemos descubrir en la obra de este autor, crítica de unos sistemas de filosofía que considera inválidos y propuesta de un camino para el descubrimiento de la verdad, la encontramos formulada en varios lugares de su obra. Ya en el prólogo a la Filosofía Fundamental, obra de la mayor importancia para nuestro tema, nos dice que intenta prevenirnos contra una Filosofía plagada de errores trascendentales. Estos, -dice-, que se han extendido por moda, no deben arraigar por principios (29). Por otro lado, consciente de que el mal no se contiene sólo con la represión sino que hay que ahogarle a fuerza de bien, ofrece un camino que nos lleva al conocimiento de la verdad (30).

Aquí tenemos, pues, formulados de una manera clara y explícita las preensiones filosóficas que bullían en la mente de Balmes al lanzarse por estos derroteros.

Y estas dos partes claras de su filosofía son, también, las que queremos abordar en este trabajo. Esto nos ocupará la primera parte de nuestro estudio, aclarando que nos centraremos no tanto en la crítica que hace de los sistemas que juzga inválidos como en la exposición "verdadera" del conocimiento que él, personalísimamente, ha elaborado. Dentro de este margen, y como reza el título del trabajo, pondremos especial interés en la parcela del llamado instinto intelectual o sentido común.

Nuestro segundo gran intento se centrará en la exposición sistemática de una serie de interpretaciones de -- que ha sido causa esta filosofía de Jaime Balmes.

Exposiciones que, adelantamos, no han hecho todo el servicio que merecía la adecuada interpretación de su teoría del conocimiento, concretamente su problemático "instinto intelectual".

Por fin, y en un tercer bloque del trabajo, trataremos de enmarcar, en sus justos límites, el pensamiento de nuestro autor en la llamada corriente "Filosofía del Sentido Común". Una detallada y minuciosa comparación con algunos de esos autores nos llevará a comprobar si de verdad es o no autor que se enmarque en esa corriente filosófica. Esta será, sin duda, la parte más nueva e interesante de nuestro estudio.

#### IMPORTANCIA DEL ESTUDIO DE BALMES

Cuando leía por primera vez las obras completas de Balmes me impresionaron aquellas palabras del P. Casanovas:

"como impresión general, hemos de decir que a Balmes le han sido -- otorgados los honores de filósofo; pero no ha sido comprendido, y lo que es peor, ni siquiera ha sido estudiado... Evidentes demostraciones de ello son las citas de frases suyas en un sentido diferente del que tienen en el texto" (31).

Analiza luego las distintas causas y motivos de esta realidad desde la que podíamos llamar filosofía laica - como desde el campo de los escolásticos católicos.

Nos parece que la gravedad de esta afirmación - como un eco que se resiste a morir, llega hasta hoy. No sería justo decir que desde entonces hasta hoy nada se ha hecho. - Se ha estudiado y se han publicado cosas. Su pensamiento, - en la parcela que nos ocupa, se ha ido depurando y nos ha -- ofrecido en algún autor, como veremos en su momento, la intuición verdadera de las cosas.

Pero también es cierto que en la mayoría de las páginas que podamos encontrar sobre este asunto falta esta - que podíamos llamar "última verdad" sobre su comprensión de la teoría y alcance del conocimiento humano.

Ya que pensamos que no es justo seguir viviendo de la ligereza o incompreensión última con que se nos suele - ofrecer el pensamiento de este autor, creemos haber encontrado la clave que habla de la importancia y actualidad de nuestros estudios.

Terminamos estas líneas introductorias con una cita del Diccionario de Ferrater Mora donde se nos dice que puede entenderse principalmente la parte más crítica de su - obra enderezada a una comprensión, análisis y refutación del empirismo inglés, del kantismo y de la filosofía del idealismo alemán, especialmente de Hegel. Manifestó -sigue la columna- afinidad, sin apartarse del cauce tradicional, con Reid y la escuela escocesa, así como con algunas manifestaciones del espiritualismo francés de su tiempo. Todo ello se manifestó especialmente en el tema de la evidencia de la verdad (32).

Al final de nuestra investigación posiblemente nos encontremos capacitados para matizar algunas de estas palabras, o decir otras nuevas que no se debieran omitir.

NOTAS

- (1) BALMES, J.: Obras Completas. O.c., pág. 3.
- (2) Ibidem, pág. 5.
- (3) Ibidem, pág. 6.
- (4) Ibidem.
- (5) Ibidem, pág. 13.
- (6) Ibidem, pág. 20.
- (7) Ibidem, pág. 22.
- (8) Ibidem, pág. 27.
- (9) Ibidem, pág. 32.
- (10) Ibidem, pág. 38.
- (11) Ibidem, pág. 40.
- (12) Ibidem, pág. 41.
- (13) Ibidem, pág. 49.
- (14) Ibidem, pág. 51.
- (15) Ibidem.
- (16) Ibidem, pág. 52.
- (17) Ibidem, pág. 53.
- (18) Ibidem.
- (19) Ibidem, pág. 72.
- (20) Ibidem, pág. 80.
- (21) Ibidem, pág. 81.
- (22) Ibidem, pág. 87.
- (23) Ibidem, pág. 96.
- (24) Ibidem, pág. 332.
- (25) Ibidem, pág. 335.
- (26) PERICOT GARCIA, L.: Historia de España, Tomo V. pág. 299.
- (27) MARQUES DE ROZALEJO: Cheste o Todo un siglo (1809-1906), pág. 140.
- (28) Ibidem, pág. 141-142.
- (29) BALMES, J.: O.c., pág. 7. (tomo II)
- (30) Ibidem.
- (31) Ibidem, pág. 499-500 (tomo I)
- (32) FERRATER MORA: Diccionario de Filosofía, pág. 179 (vol. V)

BIBLIOGRAFIA

- ALESANCO REINARES, T.: "El Instinto Intelectual en el pensamiento de Balmes". Salamanca (1965).
- ARAUJO COSTA, L.: "Balmes, debelador de Locke y Condillac". Acción española 2. Madrid (1932).
- BALMES, J.: "Obras Completas" BAC. Madrid (1963).
- BARROSO, A.: "Valor histórico de Balmes en la distinción entre - conocimiento sensible e intelectual" VERDAD Y VIDA 6 (1948)
- BENITO Y DURAN, A.: "Alcance de la crisis escéptica de Jaime Balmes". Lección conmemorativa del centenario de la muerte - de Balmes, explicada en el INEM "Maestro Juan de Avila", el 10 de noviembre de 1948. Ciudad Real (1949).
- BLANCHE-RAFFIN, A. de: "Vida y juicio crítico de los escritos de Descartes y Balmes" Madrid (1850).
- BONILLA SAN MARTIN: "Luis Vives y la filosofía del Renacimiento" Madrid (1929).
- BULLON Y FERNANDEZ, E.: "Jaime Balmes y sus obras". Opúsculos apolo-  
géticos. Madrid, 1903.
- CARDO, C.: "Miscellania" Ed. Ariel, Barcelona, 1963.
- CASADO, F.: "¿Apriorismo como contenido intelectual en Balmes re-  
flejo de la "memoria Dei" agustiniana?" Agustinus XXV, Ma-  
drid, 1980.
- CASANOVAS, I.: "Actas del Centenario de Balmes" Tomo II.
- CASTEX, M. N.: "La memoria metafísica según el libro X de Las -  
Confesiones" SAPIENTIA 19, 1964.
- CIERVA, R. de la: "Jaime Balmes, un pensador para hoy" Artículo -  
publicado en YA, 13-XI-81.
- CILLERURELO, L.: "La "memoria Dei" según San Agustín", Agustinus  
Magister, vol. 1.
- CLASCAR, F.: "Estructura mental y significación filosófica de Bal-  
mes" Vich, 1904.

- COMELLAS, A.: "Introducción a la Filosofía", Barcelona, 1883.
- CONDILLAC, E.B. de: "Oeuvres philosophiques" Vol. I. Traité des sensations. París, 1947.
- COPLESTON, F.: "Historia de la Filosofía", Barcelona, 1979.
- CORTS GRAU, J.: "Balmes. Filósofo, social, apologista y político" Instituto Balmes de Sociología. Madrid, 1945.
- CUESTA, S.: "Balmes, maestro de su tiempo y del nuestro". Conferencia pronunciada en Vich con motivo del Centenario de la muerte de Balmes. Estudios sobre Balmes. Vich, 1972 --
- DALMAU GRATACOS, F.: "Balmes, filósofo". Discurso leído en -- el Salón de la Columna de las Casas Consistoriales de --- Vich, 9 de julio de 1959. Ayuntamiento de Vich, 1959.
- DERISI, O.N.: "Balmes, el filósofo del sentido común". Actas - del Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, 4-10 de octubre de 1948.
- ENCICLOPEDIA CATOLICA Città del Vaticano, 1949.
- ENCICLOPEDIA FILOSOFICA Centro di studi filosofici de Gallarate.
- ESPLUGUES, M. de: "Balmes vist des de le seves posicions errònies". Conferencia en el Ayuntamiento de Vich el 9 de julio de 1931. CRITERION V, 1931
- FERRATER MORA, J.: "Diccionario de filosofía". Buenos Aires, 1965
- FLORI, M.: "El filósofo español Jaime Balmes". En el primer Centenario de su muerte., 1948
- "Descartes y Balmes". Nel terzo centenario del Discorso del Metodo. Pubblicazioni a cura della Facoltà dell' Università del Sacro Cuore. Milán, 1937.
- "El sentido común en la filosofía de Balmes", Pensamiento III (1947).
- "De valore sensus communis secundum doctrinam Jacobi - Balmes", Col. Max. S.J., Discursos inaugurales, 1926-1927.
- FONT Y PUIG, P.: "La teoría del conocimiento de Balmes hinc et nunc" Excmo. Ayuntamiento de Vich, 1954.
- GARCIA ESCUDERO, J.M.: "Antología política de Balmes", BAC, Madrid, 1981. Vol. 1.



- GOMEZ IZQUIERDO, A.: "La philosophie de Balme", Paris, 1926.
- GONZALEZ, I.: "Balme. Filósofo, social, apologista y político" Instituto Balme de sociología. Madrid, 1945.
- GONZALEZ CORDERO, F.: "El instinto intelectual fuente del conocimiento" Madrid-Buenos Aires (1956).
- GRAN ENCICLOPEDIA CATALANA, Barcelona (1971).
- GRAVE, S. A.: "The scottish philosophy of common sense" Oxford - at the Clarendon Press (1960).
- HAFFNER, : "Grundlinien der Geschichte der philosophie" Mainz -- 1881.
- ITURRIOZ, J.: "Balme y Unamuno" Pensamiento (1947).
- KLIMKE: "Historia de la Filosofía" Ed. Labor (1947).
- LLORENS Y BARBA: "Lecciones de Filosofía" Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras. Barcelona (1920)
- MARTINEZ GARCIA, F.: "Balme filósofo. Su personalidad y significación" Pensamiento (1947).
- MENENDEZ Y PELAYO, M.: "Dos palabras sobre el centenario de Balme" Opúsculos apologéticos. Instituto Balme de sociología.
- MINGUIJON, S.: "Balme. Filósofo, social, apologista y político", Madrid, 1945.
- MORAN, J.: "Hacia una comprensión de la memoria Dei según San -- Agustín" Agustiniana 10 (1960)
- MUNIAIN, R.: "Balme, filósofo moderno" VERDAD Y VIDA 6 , 1948.
- NEWMAN, J. H.: "An essay in aid of a Grammar of Assent" Londres, 1870.
- OROMI, M.: "Balme y la metafísica" VERDAD Y VIDA 6 (1948).
- ORTUZAR, M.: "Newman visto desde 1946" Estudios (Mercedarios) 2, Madrid, 1946.
- PEGUEROLES, J.: "El fundamento del conocimiento de la verdad en San Agustín? La memoria Dei" Pensamiento, vol. 29, Madrid, 1973.
- PELEGRI Y TURNE, B.: "Epistemología Balmesiana" Congreso Internacional de Apologética celebrado en Vich, 8-11-Sep-1910.
- PERICOT GARCIA, L.: "Historia de España" Barcelona.
- PICARD, G.: "Reflexions sur le problème critique fondamental" Archives de Philosophie 13 (1939).

- REID, T.: "Oeuvres complètes" París (1828-1836).
- ROIG GIRONELLA, J.: "La filosofía del sentido común desde Reid y Hamilton, en torno a Balmes y Llorens y Barba" Espiritu 19 (1970).
- "Lo eterno de Balmes".
- "Balmes, ¿qué diría hoy?" Madrid, 1971.
- "Jaime Balmes" Il Pensiero moderno. Milán, vol. XX.
- "Balmes filósofo" Ed. Balmes. Barcelona, 1969.
- "Estudios de Metafísica" Barcelona, 1959.
- "Criterio de El Criterio", RAZON Y FE, 130, Madrid, 1944.
- ROQUER, R.: "El sentido común en El Criterio de Balmes" Centenario de El Criterio. Vich, 1943.
- ROSES, R.: "El problema crítico según Balmes" Congreso Internacional de Filosofía. 4-10 de Oct., 1948. Madrid (1949).
- ROZALEJO, Marqués de: "Cheste o todo un siglo (1809-1906), Espasa Calpe, SA, Madrid, 1935.
- RUBI, B.A.: "De instinctu intellectuali apud Balmes" Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis. Roma (1937).
- RUIZ DEL CASTILLO, C.: "El buen sentido en Balmes" Estudios sobre Balmes. Vich, 1972.
- SAN AGUSTIN, "Confesiones" BAC, 1948.
- "De Trinitate".
- SERRANO SUÑER, R.: "Balmes, filósofo del buen sentido" Discursos anuales de Vich sobre Balmes (1950).
- SOLANA, M.: "Balmes, Comellas: doctrina y evidencia" Pensamiento III (1947).
- TREDECI, J.: "Breve curso de historia de la Filosofía" Barcelona 1944.
- UGARTE DE ERCILLA, E.: "Acerca de la filosofía de Balmes" Razón y Fe, Madrid (1922).
- UNAMUNO, M.: "Un filósofo del sentido común" Aguilar.
- VENTOSA AGUILAR, J.: "El sentido común en las obras filosóficas del P. Buffier" Seminario Conciliar de Barcelona (1957).

